
WERNER
JAEGER
PAIDEIA

WERNER JAEGER

Paideia:

LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA

ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO CUARTO

EL CONFLICTO DE LOS IDEALES DE CULTURA EN EL SIGLO IV



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO

Traducción de JOAQUÍN XIRAL
Decimoquinta reimpresión, 2001
Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*

NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, conservándose también el numero de cita original en los pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.

INDICE

PRÓLOGO

781

La publicación de este volumen tercero de paideia *sigue de cerca a la del segundo, "En busca del centro divino". Quienes deseen saber más sobre el plan de la obra entera y el lugar que ocupan en ella los dos últimos volúmenes, pueden consultar el prólogo del segundo.*

El volumen segundo describe cómo la filosofía nace del problema de la paideia. *Investiga el crecimiento de esta fuerza nueva γ poderosa en la vida humana a través de la etapa clásica de su desenvolvimiento prístino, desde la pregunta de Sócrates que pone en marcha el proceso: "¿Es realmente posible la educación en un sentido distinto del técnico?", hasta su clímax natural de la* República *de Platón. La espléndida lucha de la filosofía para establecer la existencia de los valores supremos que deberían constituir la meta del ideal de la vida del hombre γ de la educación, se describió en ese volumen como la búsqueda del "centro divino" y se comparó con las tendencias centrífugas de la época de los sofistas, que habían declarado que el hombre era la medida de todas las cosas.*

El tercer volumen recoge ahora la tendencia general del gran esfuerzo reconstructivo del espíritu griego, que alcanzó su momento de máxima actividad a la caída del imperio de Pericles, al final de la guerra del Peloponeso. Este libro arranca del mismo punto que su predecesor, pero persigue una línea distinta de desarrollo intelectual. Se ocupa de la antítesis lógica a las fuerzas filosóficas de la época; a saber, aquellas fuerzas culturales que dependen de la experiencia práctica y del sentido común más bien que de principios. A este conflicto de ideas culturales es al que se refiere el título. En la segunda parte el libro vuelve a Platón y estudia la etapa posterior de su carrera como filósofo. Su última obra, las Leyes, *que es profética, es el preludio de un* finale *trágico: la decadencia y muerte del estado-ciudad libre, que señala la terminación del periodo clásico de la cultura griega.*

Quiero aprovechar esta oportunidad para dejar testimonio del profundo agradecimiento que debo a mi esposa por lo mucho que ha contribuido a preparar mi libro para su publicación. Con una paciencia y una perseverancia incansables, tomó a su cargo la tarea ingente de descifrar el manuscrito original de los tres volúmenes y dactilografiarlo, sin contar nuestras frecuentes discusiones sobre su contenido.

WERNER JAEGER
Harvard University Cambridge, Massachusetts.

783

I. LA MEDICINA GRIEGA, CONSIDERADA COMO *PAIDEIA*

AUNQUE no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón sobre los médicos y su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo v y el siglo iv a. c. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de cotización social y espiritual. El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es, al propio tiempo, la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto, se invoca constantemente para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana. Sin exageración puede afirmarse que la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el lugar central en los diálogos de Platón, habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina. De todas las ciencias humanas entonces conocidas, incluyendo la matemática y la física, la medicina es la más afín a la ciencia ética de Sócrates.[1] Sin embargo, la medicina griega no merece ser tenida en cuenta solamente como antecedente de la filosofía socrática, Platónica y aristotélica en la historia del espíritu, sino además porque por vez primera la ciencia médica, bajo la forma que entonces revestía, traspasa los linderos de una simple profesión para convertirse en una fuerza cultural de primer orden en la vida del pueblo griego. A partir de entonces, la medicina va convirtiéndose más y más, aunque no sin disputa, en parte integrante de la cultura general (εγκὐκλιος παιδεὶα). En la cultura moderna no llegará a recobrar nunca este lugar. La medicina de nuestros días, fruto del renacimiento de la literatura médica de la Antigüedad clásica en la época del humanismo, a pesar de hallarse tan desarrollada, es, por su especialización rigurosamente profesional,[2] algo por completo distinto de la ciencia médica antigua.

---

[1] [1] Cf. *supra,* p. 409.

[2] [2] Las conocidas obras sobre la historia de la medicina de Hecker, Sprengel y Rosenbaum y otros denotan también esta misma estrechez de horizontes al enfocar la posición que la medicina ocupa dentro del conjunto de la cultura griega no como un problema, sino considerando a ésta simplemente como una "profesión". Las investigaciones filológicas sobre la historia de la medicina siguen en su mayor parte las huellas de esos autores. (Quienes lean inglés encontrarán una buena introducción al

La incorporación de la ciencia médica al sistema de cultura de la Antigüedad ya avanzada, tal como la encontramos por lo que se refiere 784 a los griegos en Galeno y en cuanto a los romanos en las obras "enciclopédicas" de Catón, Varrón y Celso,[3] ninguno de los cuales era médico, significa sencillamente el reconocimiento *a posteriori* de la posición efectiva de gran potencia que la medicina había sabido conquistar durante y a partir de la segunda mitad del siglo v. Posición que debió en primer lugar a la feliz circunstancia de haber encontrado por primera vez en aquella época representantes de un horizonte espiritual universal que la colocaron en el nivel que había de ocupar en todos los tiempos posteriores. El auge de la medicina se explica en segundo lugar por su fecunda colisión con la filosofía, gracias a la cual esclareció ésta su conciencia metódica de sí misma y pudo llegar a adquirir el cuño clásico de su concepto peculiar del saber. Y a ello contribuyó también, por último, y en un grado considerable, el hecho de que la cultura griega se hallase de por sí orientada tanto hacia la formación del cuerpo como hacia la del espíritu. Esta concepción aparecía simbolizada ya desde el primer momento en la dualidad de gimnasia y música, suma y compendio de la cultura griega antigua. La nueva época se manifiesta en la aparición del médico[4] como figura normal al lado del gimnasta, en lo tocante a la educación física, al paso que en el campo de la educación espiritual surge paralelamente, como personaje descollante al lado del músico y el poeta, el filósofo. La posición única que ocupa el médico en la Grecia de los tiempos clásicos responde principalmente a esta relación en que se halla con la *paideia.* Hemos examinado todas las fases de desarrollo de la gimnasia a partir de Homero, en la medida en que sus ideales se plasmaban en la gran poesía de cada época y conquistaban un lugar dentro del panorama de conjunto de la existencia humana. A diferencia de la gimnasia, la medicina produjo ya desde muy pronto una literatura propia que nos revela su esencia y a la que se debe su influjo universal. Al mismo tiempo, tenemos en ella la confirmación de que esta ciencia es en realidad una

---

tema en el ensayo de Charles SINGER, "Medicine", en la colección denominada *The Legacy of Greece,* ed. por R. W. Livingstone, Oxford, 1923. Véase también W. HEIDEL, *Hippocratic medicine,* Nueva York, 1941.)

[3] 3 Sobre la posición que ocupaba la medicina dentro del sistema de la cultura griega, Cf. los *prolegómena* de F. MARX a su edición de Cornelio Celso, pp. 8ss.

[4] 4 Ejemplos de esto, que podrían multiplicarse: *Prot.,* 313 D; *Gorg.,* 450 A, 517 E; Sof., 226 E y 228 A; *Rep.,* 289 A. Cf., especialmente, *Gorg.,* 464 B. Sobre la unión personal de la medicina y la gimnasia en Heródico, *Rep.,* 406 A.

conquista de la época racionalista, a pesar del elogio homérico[5] del arte del médico, del que dice que "vale por muchos otros hombres".

Al principio, cuando se incorporó a la historia de la cultura griega, la medicina recibió más de lo que aportó. Nada caracteriza mejor su situación espiritual que el hecho de que se halle redactada en prosa jónica toda la literatura médica de los dos siglos clásicos que ha llegado a nosotros en obras completas. Aunque algunas de las obras conservadas procedan probablemente de Jonia, su lugar de origen sólo 785 explica en una parte pequeñísima el fenómeno a que aludimos. Hipócrates vivió y enseñó en Cos, isla de población y lengua dóricas; el hecho de que tanto él como sus discípulos escribiesen sus obras en jónico, idioma que sería también seguramente el que emplearían en sus conversaciones científicas, sólo puede explicarse por una razón: por la influencia y la superioridad de la cultura y la ciencia jónicas en aquella época.

En todas partes y en todos los tiempos ha habido médicos, pero la medicina griega sólo se convirtió en un arte consciente y metódico bajo la acción de la filosofía jónica de la naturaleza. Y la conciencia de este hecho no debe en modo alguno oscurecerse por la actitud marcadamente antifilosófica de la escuela de Hipócrates, en cuyas obras encontramos plasmada por vez primera la medicina griega.[6] La medicina jamás habría llegado a convertirse en una ciencia sin las indagaciones de los primeros filósofos jónicos de la naturaleza que buscaban una explicación "natural" de todos los fenómenos; sin su tendencia a reducir todo efecto a una causa, y a descubrir en la relación de causa a efecto la existencia de un orden general y necesario; sin su fe inquebrantable en llegar a encontrar la clave de todos los misterios del mundo mediante la observación imparcial de las cosas y la fuerza del conocimiento racional. Hace algún tiempo que podemos consultar los apuntes del colegio de médicos de la corte de los faraones egipcios, procedentes del siglo iii a. c., y en ellos vemos con admiración y asombro el

---

[5] 5 *Ilíada*, 11, 514.

[6] 6 Cf. *infra,* pp. 798 *ss.* Antes, la historia de la medicina griega se hacía arrancar, por el contrario,, de Tales, con arreglo a la teoría de CELSO (i *proem.* 6), según la cual la filosofía omnicientífica abarcaba primitivamente todas las ciencias. Esto es una construcción histórica romántica de la época helenística. La medicina era en sus comienzos un arte puramente práctica, aunque fuertemente captada por la nueva concepción de la naturaleza de los investigadores jónicos. La literatura médica de los griegos que ha llegado a nosotros arranca de la reacción producida contra esta influencia.

alto grado de capacidad de observación que poseían ya aquellos médicos y comprobamos de vez en cuando ciertos conatos notables de generalizaciones teóricas y razonamientos causales.[7] No puede uno menos que preguntarse: ¿por qué una medicina tan desarrollada como aquélla no llegó a convertirse en una ciencia, tal como nosotros la concebimos? Los médicos egipcios no adolecían ciertamente de falta de especialización, muy acentuada entre ellos, ni de falta de empirismo. La solución del enigma no puede ser más sencilla: estriba pura y simplemente en que aquellos hombres no abrazaban el punto de vista filosófico ante la naturaleza 786 en conjunto que abrazaban los jonios. Hoy sabemos que la medicina egipcia fue ya lo suficientemente fuerte para superar la fase de magia y de brujería que aún conoció la metrópoli griega en el mundo arcaico que rodeaba a Píndaro. Pero fueron los médicos griegos, disciplinados por el pensamiento normado de sus precursores filosóficos, los primeros que fueron capaces de crear un sistema teórico que pudiese servir de base de sustentación a un movimiento científico.

Ya en Solón nos encontramos, dentro de la órbita de las influencias culturales jónicas, con una visión perfectamente objetiva de las leyes que rigen el curso de las enfermedades y del entronque indisoluble que existe entre la parte y el todo, la causa y el efecto, visión que por aquel entonces sólo podía darse probablemente, con una claridad tan grande, entre los jonios. Es ella la que en Solón constituye la premisa evidente de su concepción orgánica de las crisis políticas como perturbaciones de salud en la vida de la colectividad humana.[8] La especulación hebdomádica de aquella poesía en que pone de relieve la periodicidad rítmica con que se suceden las distintas edades del hombre revela ya en el siglo vi la tendencia coincidente con el escrito *Sobre las hebdómadas,* notablemente posterior, y con ciertas partes del *corpus* hipocrático a reducir este orden regular a cifras uniformes como hacía por la misma época Anaximandro de Mileto y como más tarde harían Pitágoras, originario de Jonia, y sus discípulos.[9] El concepto de lo que es "adecuado" para cada

---

[7] 7 Cf. J. H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus published in Facsímile and Hieroglyphic Transliteration with Translation and Commentary* (2 vols. Chicago, 1930). Cf. Abel REY, *La Science Oriéntale avant tes Grecs* (París, 1930), pp. 314 ss. Sobre la literatura acerca del carácter científico o no científico de esta fase de la medicina, Cf. M. MEYERHOF, "Ueber den Papyrus Edwin Smith, das álteste Chirurgiebuch der Welt", en *Deutsche Zeitschrift für Chirurgie,* t. 231 (1931), pp. 645-690.

[8] 8 Cf. *supra,* pp. 142 *ss.*

[9] 9 En *supra,* p. 156, se describe el sistema de tríadas de Anaximandro. Las especulaciones hebdomádicas en el *Corpus* hipocrático: *De hebd.,* cap. 5; *De carn.,*

edad y sus fuerzas aparece ya también en Solón. Más tarde nos encontramos con él como idea fundamental en que se basa la teoría médica de la dieta.[10] Un eco de la doctrina de la filosofía de la naturaleza, según la cual todo suceso natural representa una especie de compensación, nos lo ofrece la medicina con el concepto de la indemnización o reparación de un trastorno, tan frecuente en la explicación concreta de los procesos fisiológicos y patológicos.[11] Una idea estrechamente 787 relacionada con esto es la de la *isomoira,* es decir, la idea de la proporcionalidad entre los elementos fundamentales del organismo o de la naturaleza en conjunto como el estado sano y normal. Con esta idea nos encontramos en los autores médicos de la obra *Sobre los vientos, las aguas y las regiones* y, en cuanto al sentido, en casi todas partes,[12] mientras que otros conceptos fundamentales de la medicina griega, como el de la mezcla (κράσις) y el de la armonía, no se sabe si proceden de la filosofía de la naturaleza o si, por el contrario, fueron tomados por ésta del pensamiento médico.

En cambio, es absolutamente claro el origen del concepto de la naturaleza (φύσις) misma, que domina por sobre todos los demás. Ya al estudiar a los

---

caps. 12-13, construidas luego sistemáticamente en Diocles de Caristos (frag. 177, Wellmann; un extracto latino conservado en Macrobio). Cf. ahora sobre esto la versión griega en W. JAECER, "Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos", en *Abhandlugen der Berliner Akademie,* 1938, pp. 17-36, con mis notas sobre la importancia de la teoría de los periodos temporales y la doctrina de los números en la concepción de la naturaleza de los griegos.

10 10 Cf. SOLÓN, frags. 14, 6 y 19, 9. Sobre el concepto de lo adecuado (αρμοτ-τον) en los médicos, Cf. *infra,* p. 826 y mi libro *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristóteles* (Berlín, 1938), pp. 47 ss.

11 11 Las palabras τιμωρια y τιμωρεiν, por ejemplo, en HIP., *De victu ac.,* 15, 17 y 18. Galeno y Erotiano s. v. τιμωρέουσα lo explican como βοήθεια, y βοηθεῖν, seguramente con razón, aunque la conexión con conceptos procedentes de la antigua filosofía de la naturaleza tales como δίκη, τίσις ψ ἀμοιβή aparece muy clara: la causalidad en el campo de la naturaleza se entiende, por analogía con la idea jurídica, como remuneración (Cf. *supra,* pp. 158 ss.) "Debe ayudarse (τιμωρειν) dentro de lo posible a aquel contra quien se comete un desafuero", DEMÓCRITO, frag. 261. También la palabra βονθεῖν tiene sentido jurídico, como se ha visto recientemente.

12 11a *De aere,* xii, donde el imperio de la igualdad *(isomoiria)* y la ausencia del predominio violento de una sola fuerza se define como la esencia del estado de salud. Cf. también *De vet. med.,* c. 14.

sofistas y su teoría de la educación hubimos de reconocer la importancia decisiva que para ellos tenía el concepto de la naturaleza humana como base del proceso educativo.[13] En Tucídides nos encontramos con el mismo concepto aplicado en un sentido histórico y vemos cómo su pensamiento histórico responde a la premisa de la existencia de una "naturaleza humana" que en sus rasgos fundamentales permanece idéntica en todos los tiempos.[14] Tanto los sofistas como Tucídides se hallaban influidos no pocas veces, en esto como en muchas otras cosas, por la medicina de su tiempo, donde se fraguó para aplicarlo como pauta constante el concepto de la naturaleza del hombre (φύσις τοῦ ἀνθρώπου). Pues bien, en este punto precisamente es donde la medicina se halla influida a su vez por el concepto de la *physis* en conjunto, de la naturaleza del universo (φύσις τοῦ παντός), concepto forjado y desarrollado por la filosofía jónica de la naturaleza. La conexión entre el pensamiento médico de las obras de Hipócrates y el estudio de la naturaleza en su conjunto encuentra una expresión grandiosa ya en la introducción al escrito *Sobre los vientos, las aguas y las regiones:*

"Quien desee aprender bien el arte del médico deberá proceder así: en primer lugar, deberá tener presentes las estaciones del año y sus efectos, pues no son todas iguales, sino que difieren radicalmente en cuanto a su esencia específica y en cuanto a sus transiciones. Asimismo, deberá observar los vientos calientes y fríos, empezando por los comunes a todos los hombres y siguiendo por los característicos de cada región. Deberá tener presentes también los efectos de las diversas clases de aguas. Éstas se distinguen no sólo por su sabor y por su peso, sino también por sus virtudes. Cuando el médico [a 788 quien se considera, como era usual en aquella época, como un médico ambulante] llegue a una ciudad desconocida para él deberá precisar ante todo la posición que ocupa ante las diversas corrientes de aire y ante el curso del sol. . ., así como también observar lo que se refiere a las aguas. . . y a la calidad del terreno. . . Conociendo lo referente al cambio de las estaciones y del clima y a la salida y ocaso de los astros. . . conocerá de antemano la calidad del año. . . Puede que alguien opine que todo esto se halla demasiado orientado hacia la ciencia natural, pero quien tal piense puede convencerse, si es capaz de aprender algo, de que la astronomía puede contribuir esencialmente a la medicina, pues el cambio de las enfermedades del hombre

[13] 12 Cf. *supra,* pp. 280 ss.

[14] *13* Cf. *supra,* p. 351: concepción médica de la causación en Tucídides: *ibid.,* pp. 353 s., su casi médica actitud ante la historia: *ibid.,* p. 360.

se halla relacionado con el cambio del clima."

Es el sentido para enfocar el conjunto lo que nos da una sensación de superioridad en este modo de concebir el problema de las enfermedades. Las enfermedades no se consideran aisladamente y como un problema especial, sino que el autor se fija con mirada segura en el hombre víctima de la enfermedad con toda la naturaleza que le circunda, con las leyes generales que la rigen y con su calidad individual. Es el mismo espíritu de la filosofía milesia de la naturaleza que inspira las memorables palabras del ensayo *Sobre la enfermedad sagrada* (es decir, la epilepsia) que dicen que la tal enfermedad sagrada no es ni más ni menos divina que cualquiera otra y responde a causas naturales, lo mismo que las demás. Todas las enfermedades son divinas y humanas.[15] La idea fundamental de las indagaciones presocráticas, el concepto de la *physis,* no se aplicó ni se desarrolló tan fecundamente en ningún terreno como en la teoría de la naturaleza humana física, que desde entonces había de trazar el derrotero para todas las proyecciones del concepto sobre la naturaleza espiritual del hombre.

En el transcurso del siglo v empiezan a desplazarse las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y la medicina: los filósofos, como Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, asimilan a su pensamiento conocimientos de medicina y especialmente de fisiología o son al mismo tiempos filósofos y médicos, como ocurre con Alcmeón, Empédocles e Hipón, pertenecientes los tres a la escuela griega occidental. Y esta fusión de intereses no deja de repercutir, a su vez, sobre los médicos, que ahora toman en parte de los filósofos sus teorías físicas sistemáticas como base de sus propias doctrinas, tal como puede observarse en algunas de las llamadas obras hipocráticas. Por tanto, a la fase de fructífero acercamiento inicial de dos formas de conocimiento de la naturaleza de modalidad tan distinta sigue un periodo de ingerencias mutuas y fluctuantes en el que parecen borrarse todas las lindes. Es en este momento, lleno de peligros para la existencia independiente de la medicina, cuando se inicia la más antigua literatura médica de los griegos que ha llegado a nosotros.

789

No podemos menos que entrar a examinar aquí brevemente el problema

[15] 13a *De morbo sacro,* caps. 1 y 21.

filológico que esta literatura nos plantea. El hecho de que se haya conservado esta masa de escritos, así como también su estilo y el estado peculiar con que nos son trasmitidos, señala claramente su relación con la práctica profesional y docente de la famosa escuela médica que tuvo su sede en la pequeña isla de Cos. El periodo de florecimiento de esta escuela comienza a mediados del siglo v y va asociado al nombre de su maestro Hipócrates, en quien Platón ve ya a comienzos del siglo IV la personificación de la medicina por antonomasia, como Polícleto o Fidias lo son del arte plástico;[16] Aristóteles lo invoca también como prototipo del gran médico. Cien años más tarde, esta escuela tiene aún por guía a una figura tan importante como Praxágoras, el autor de la teoría del pulso. Las obras médicas de los siglos v y IV a. c. que han llegado completas a nosotros se colocan sin excepción bajo el nombre de Hipócrates y nos son trasmitidas bajo la forma de un cuerpo de escritos de la Antigüedad. Las más recientes investigaciones científicas consagradas a ellos han demostrado en gran medida que los escritos que forman esta colección, escritos que en no pocos puntos se contradicen entre sí y hasta se combaten, no pueden proceder del mismo autor, conclusión a que había llegado ya la filología hipocrática de la Antigüedad. Esta filología surgió, al igual que la aristotélica, como un fenómeno concomitante del renacimiento espiritual de aquellos dos grandes maestros en el periodo helenístico, y existió mientras la cultura griega y la ciencia médica como parte integrante de ella permanecieron en pie. Los extensos y eruditos comentarios de Galeno a las obras de Hipócrates y todo lo demás —aportaciones lexicográficas y otros escritos acerca de este autor— que ha llegado a nosotros, fragmentariamente o en su integridad, procedente de esta etapa posterior de la Antigüedad, proyectan ante nuestros ojos una imagen de aquellas investigaciones sabias que infunde respeto ante su ciencia y su capacidad, pero que al mismo tiempo le hace a uno sentirse escéptico ante su confianza excesiva en poder volver a descubrir el auténtico Hipócrates entre la masa de los escritos hipocráticos. El número de obras susceptibles de ser atribuidas al propio Hipócrates y que la crítica más reciente se ha creído autorizada a desglosar de

[16] 14 L. EDELSTEIN, Περὶ ἀέρον *und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlin, 1931), pp. 117ss., observa con razón que para Platón y Aristóteles Hipócrates no tenia aún la autoridad infalible que se le reconoció después, en la época de Galeno. Sin embargo, creo que Edelstein exagera un poco en sentido contrario cuando intenta demostrar ingeniosamente, pero no sin violencia, que los famosos pasajes de Platón *(Prot.,* 311 B-C; *Fedro,* 270 C) y Aristóteles *(Pol, vii,* 4, 1326 a 15), aunque llenos de respeto para Hipócrates, no le ponen por encima de otros médicos. No cabe la menor duda de que Hipócrates era ya, para Platón y Aristóteles, la personificación del arte de la medicina.

nuestra colección es cada vez más reducido y su contingente varía según la tendencia que se le achaque, entre las distintas tendencias médicas que pueden distinguirse 790 en este cuerpo de doctrina. Así, pues, el último resultado a que se llega después de toda la serie de esfuerzos emprendidos en este terreno con gran alarde de paciencia y de agudeza, es la resignación.[17]

Por otra parte, la abundancia de escritos en esta colección hipocrática es copiosísima y la búsqueda del verdadero Hipócrates proyecta involuntariamente una imagen diferenciada del conjunto de la investigación médica en el periodo clásico del espíritu griego. Esta imagen, aunque sólo pueda reconstruirse en sus líneas generales, tiene un encanto extraordinario, pues a través de ella no se revela tan sólo un sistema docente, sino el proceso vivo de toda una ciencia, en todas sus ramificaciones y en todos sus contrastes. Es evidente que los escritos que han llegado a nosotros con el nombre del maestro de Cos no representan precisamente una especie de edición de sus "obras completas" que circulase en el comercio librero de su tiempo, sino la suma de las obras antiguas que los filólogos alejandrinos del siglo ii a. c. encontraron en el archivo de la escuela de medicina de Cos, al esforzarse en salvar para la posteridad la herencia literaria de Hipócrates y de los demás clásicos. Indudablemente, estos papeles no habían sido clasificados, ni mucho menos. Junto a obras ya publicadas o preparadas para su publicación, aparecían copiosas recopilaciones de materiales en bruto, o bien materiales elaborados, pero no para fines literarios, sino para ilustración de otros colegas. Entre ellas figuraban también obras que no procedían del mismo círculo médico de la isla de Cos, cosa muy natural, pues la ciencia no habría tardado en estancarse si nadie se hubiese preocupado de saber lo que los demás pensaban y descubrían. La objetividad impersonal que presidía el funcionamiento de la escuela explica por qué estas obras se incluían entre las del círculo hipocrático y por qué no se distinguía cuidadosamente entre los escritos de los discípulos y los del maestro. Además, todo el mundo sabía cuál era el parecer del otro. Es el mismo fenómeno con que nos encontramos

---

[17] [15] El más reciente ensayo crítico encaminado a deslindar los escritos que pueden atribuirse al círculo hipocrático de la primera generacin de la escuela (K. DEICHGRAEBER, "Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum", en *Abhandlugen der Bcrliner Akademie,* 1933), toma como punto de partida las partes más antiguas de la obra sobre las epidemias a las que en cierto modo se les puede asignar una fecha. Este autor renuncia a atribuir ciertos escritos al propio Hipócrates. Este camino, si se anda con prudencia, puede conducir a algunos resultados relativamente seguros. El problema principal consiste en abrir a la comprensión las obras existentes, en su forma filológica y espiritual. Este problema apenas ha sido abordado aun.

cuando se trata de ordenar la herencia literaria de las cabezas de grandes escuelas filosóficas como Platón y Aristóteles,[18] aunque en menor grado que con respecto a Hipócrates.

791

El "juramento" hipocrático que debían prestar quienes deseasen ingresar en el gremio contenía, entre otras, la obligación solemne de guardar el secreto de la doctrina. Ésta se trasmitía, por lo general, de padres a hijos, ya que éstos solían suceder a aquéllos en el ejercicio de la profesión. Las personas extrañas eran equiparadas a los hijos al ser aceptadas como discípulos. A cambio de ello se obligaban a trasmitir gratuitamente el arte médico a los hijos que su maestro dejase al morir.[19] Otro rasgo típico era también, indudablemente, el de que los discípulos se casasen, como los aprendices, dentro de la corporación. Del yerno de Hipócrates, Polibo, se nos dice expresamente que era médico. Por cierto que es el único miembro de la escuela de Cos de quien Aristóteles cita nominalmente una detallada descripción del sistema venoso. Esta descripción figura todavía en una de las obras más famosas de nuestro *Corpus* hipocrático.[20] Este rasgo concreto contribuye a aclarar poderosamente el carácter de toda la colección a que nos estamos refiriendo. Aunque es precisamente en la época de Hipócrates cuando la gran personalidad como tal empieza a destacarse en la medicina, como mucho antes se había des-

---

[18] 16 Cf. acerca de la unidad del enseñar y el producir en las escuelas científicas mi *Studien zar Entstehunftsgcschichte der Metaphysik des Aristóteles* (Berlín. 1912), pp. 141 .ss., y Henri ALLINE, *Histoire du texto de Platón* (París, 1915). pp. 3055. Tampoco en el "Corpus" hipocrático se contiene ningún fraude consciente, como lo admite M. WELLMANN, en *Hermes,* 61, 332. Cf. *infra,* n. 19.

[19] 17 Cf. sobre el "juramento", *Corpus Medicorum Graecorum (CMG), i,* 1, 4.

[20] 18 ARISTÓTELES, *Hist. an., iii*, 3, 512 b 12-513 a 7. Cf. HIP., *De nat. hom.,* 11. La mayoría de los investigadores más recientes, basándose en la coincidencia de esta parte con el extracto de Polibo dado por Aristóteles, atribuyen al primero todo el escrito hipocrático "Sobre la naturaleza del hombre". Sin embargo, las investigaciones hipocráticas de la Antigüedad estaban divididas acerca de este punto. En su comentario a esta obra Galeno *(CMG,* v, 9, 1), pp. 7 *ss.,* considera los caps. 1-8 auténticamente hipocráticos por la convicción de que la teoría de los cuatro humores (patología humoral) tiene el sello característico del verdadero Hipócrates. En cuanto al resto de la obra no considera como autor ni siquiera a un médico tan próximo al maestro como Polibo. Sabino y la mayoría de los exégetas antiguos consideran a Polibo como su autor (Cf. GAL., *ob. cit.,* 87).

tacado ya en la poesía y en el arte y desde el primer momento en la filosofía, en la profesión de la medicina la solidaridad gremial es aún tan fuerte que en la práctica profesional no es corriente que se haga hincapié en la paternidad individual de determinadas ideas y doctrinas. En la exposición oral de las enseñanzas ante el gran público era, evidentemente, donde el médico investigador exteriorizaba en su propio nombre sus ideas personales. De este tipo de conferencias han llegado varias a nosotros entre las obras de Hipócrates, pero sin los nombres de sus autores. En uno de los escritos hipocráticos se citan, evidentemente, algunas obras de otras escuelas, como las "doctrinas cnídicas", en las que se recogen las concepciones de la antigua escuela médica de Cnido en el Asia Menor, escuela que se mantuvo también floreciente por espacio de varios siglos,[21] pero hasta hoy no se ha conseguido probar de un modo definitivo que algunas de las obras conservadas eran el testimonio auténtico de otra determinada escuela. La época de alrededor del año 400 dejaba un margen tan amplio a la exteriorización de las opiniones individuales, aun en el terreno de la ciencia, que sería desatentado querer apoyarse en todas y cada una de las ideas divergentes de la escuela de Cos para inferir, a base de ellas, sin más elementos, la existencia de una escuela distinta. Sin embargo, el hecho de que existieron una escuela médica en Cnido (Asia Menor) y otra escuela helénica-occidental y siciliana,[22] se halla comprobado por las investigaciones del siglo pasado, aunque nuestro conocimiento, por falta de materiales, adolezca de grandes lagunas en lo que a sus doctrinas se refiere.

La literatura médica es algo perfectamente nuevo en la evolución espiritual del helenismo en el sentido de que, a pesar de su carácter directamente docente, no se dirige en una parte pequeña al hombre como tal, al modo como lo hacían la filosofía y la poesía. La aparición de la literatura médica es el ejemplo más importante de un fenómeno de la época que a partir de ahora

---

[21] [19] Cf. *De victu ac.*, 1, donde se cita también una elaboración más reciente y mejor de las doctrinas de Cnido (Κνίδιαι γνῶμαι). Sus palabras verdaderas son οἱ ὕστερον διασχενάασαντες. Por tanto, este libro, al igual que el de las epidemias, de Hipócrates, no era obra de un individuo, sino de toda una escuela.

[22] 20 Cf. J. ILBERG, "Die Aerzteschule von Knidos", en *Berichte der Sachsischen Akademie* (1924), y recientemente L. EDELSTEIN, *ob. cit.*, p. 154, quien reduce considerablemente el número de los escritos procedentes "de Cnido" dentro del *Corpus* hiporrático. Véase Max WELLMANN. *Die Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1902), que comete el error de atribuir también a Diocles a la escuela siciliana; y, frente a él, mi libro *Diokles* von *Karystos* (Berlín, 1938.)

va atrayendo cada vez más nuestra atención: la tendencia progresiva a dar a la vida un giro técnico y a la creación de profesiones especiales que requieren una especialización basada en altos postulados espirituales y éticos y asequible sólo a un número reducido de personas. Es significativo que las obras de los médicos hablen mucho de "profanos" y "profesionales". Es una distinción preñada de consecuencias, con las que nos encontramos aquí por vez primera. La palabra "lego" ("profano") procede del lenguaje medieval de la Iglesia y servía en sus orígenes para designar a los no clérigos y más tarde, en un sentido amplio, a los no profesos; en cambio, el término griego de *idiotés,* con que se expresa la misma idea, tiene un origen político-social. Designa al individuo que no se halla encuadrado dentro del estado y de la comunidad humana, sino que se mueve a su antojo. Por oposición a él, el médico se siente un *demiurgo,* es decir, un hombre de actuación pública, nombre que se da también, por lo demás, a todo artesano que se dedica a fabricar zapatos o herramientas para la gente. Los profanos, considerados como objeto de la actividad demiúrgica del médico, suelen designarse también como "miembros del *demos*" (δημόται). El nombre de *demiurgo* abarca plásticamente los dos aspectos de la profesión médica, el social y el técnico, mientras 793 que la palabra jónica χειρώναξ, palabra difícilmente traducible que suele emplearse como sinónimo, sólo acentúa el aspecto manual.[23] El médico griego comparte con el artista la carencia de un nombre, que diferencie su alta capacidad de las actividades del artesano en sentido moderno. Por lo demás, la distinción que hoy se establece entre el profesional y el profano, el iniciado y el no iniciado, tiene su paralelo, dentro de la medicina griega, en aquellas hermosas palabras finales [24] del *Nomos* hipocrático: "Las cosas consagradas sólo se revelan a los hombres consagrados; se halla vedado revelárselas a los profanos, mientras no se hallen iniciados en los misterios del saber." Es la idea religiosa de dos series distintas de hombres, separadas por la divisoria rigurosa de una ciencia oculta y asequible sólo a unos cuantos, idea que no enfoca la importancia del profesional únicamente en el aspecto técnico o social, sino que además le infunde una dignidad superior. Este lenguaje solemne constituye un elocuente testimonio del alto nivel ético y de la conciencia propia que tenía en aquella época la profesión médica, si no en el propio Hipócrates, por lo

---

[23] 21 Sobre ἰδιώτης (= profano), Cf. *De victu sal.,* 1; *De* aff., i, 33, 45; *De victu,* III, 6·8. Δημότης y δημιουργός como términos contrapuestos, en *De flatibus,* 1, *De vet. med.,* 1-2. Ιδιώτης y δημότης empleados como sinónimos en *De victu ac.,* 6: χειφῶναξ en *De victu ac.,* 8. ESQUILO, *Prom.,* 45, llama al arte del herrero una χειρωναξία.

[24] 22 *CMG,* i, 1, 8.

menos en un hombre a quien no se le ocultaba lo que la posesión de un conocimiento profundo de la naturaleza hacía de esta profesión. Por lo demás, las palabras citadas indican, desde luego, que se sentía como un problema la posición aislada, aunque elevadísima, que el nuevo tipo de médico ocupaba dentro del conjunto de la comunidad.

En la realidad, la nueva ciencia médica no se halla netamente separada, ni mucho menos, de la vida general del espíritu, sino que procura conquistar un lugar fijo dentro de ella. Aunque se base en un saber especial que diferencia al profesional médico del profano, se esfuerza conscientemente en comunicar a éste sus conocimientos y en encontrar los medios y los caminos necesarios para hacerse inteligible a él. Surge así una literatura médica especial, destinada a las personas ajenas a esta profesión. Afortunadamente, ambas clases de literatura, la profesional y la destinada al gran público, han llegado a nosotros. A la primera pertenece la gran masa de las obras médicas que se conservan. Estas obras no pueden ser valoradas aquí, pues nuestro interés recae primordialmente, como es natural, sobre la segunda clase de obras, no sólo porque éstas responden a exigencias literarias más altas, sino porque guardan una estrecha relación con lo que los griegos llamaban *paideia*.[25] En la época en que los médicos 794 empezaban a exponer ante el público sus problemas, siguiendo las huellas de los sofistas, en forma de "conferencias" (ἐπιδείξεις) o de "discursos" (λόγοι) preparados por escrito, no existía aún una idea clara en cuanto a la medida en que un *idiotés* debía preocuparse de estas cosas. La actuación de los médicos como oradores sofistas ambulantes representaba un intento de realzar la importancia pública de esta profesión. La energía espiritual de quienes lo afrontaron no sólo despertó un interés transitorio por su causa, sino que creó algo así como el nuevo tipo del "hombre culto en medicina", es decir, del hombre que consagraba a los problemas de esta ciencia un interés especial aunque no profesional y cuyos juicios en materia médica se distinguían de la ignorancia de la gran masa.

---

[25] 23 Hay que distinguir entre las conferencias yatrosofistas sobre temas generales en prosa retórica, como Περι\ τέκνης y Περι\ φυσῶν y los escritos redactados en forma sobria y objetiva, dirigidos también al gran público, como las obras *Sobre la medicina antigua, Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre la naturaleza del hombre.* Los cuatro libros *Sobre la dieta* constituyen también una obra literaria. Esta literatura se dirige a la enseñanza de los profanos y a la propia propaganda, necesaria en un mundo en que no existía una profesión médica autorizada por el estado. Cf. *De vet. mea.,* 1 y 12; *De arte,* 1; *De victu ac.,* 8.

La mejor ocasión que podría brindarse para iniciar al profano en los pensamientos médicos era, como es natural, el tratamiento de los enfermos. La diferencia existente entre el médico de los esclavos y el médico formado científicamente que curaba a los hombres libres se revela, según la divertida exposición que hace de esto Platón en las *Leyes,* en el modo como ambos médicos procedían con sus enfermos. Los médicos de esclavos corren de unos pacientes a otros y dan sus instrucciones sin hablar (ανευ λόγου), es decir, sin pararse a razonar sus actos, a base de la simple rutina y la experiencia. Este médico es un tirano brutal. "Si uno de estos médicos oyese hablar a un médico libre con pacientes libres en términos muy semejantes a los de las conferencias científicas (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), exponiendo cómo concibe la enfermedad en su origen y remontándose a la naturaleza de todos los cuerpos, aquél se echaría seguramente a reír y diría lo que la mayoría de las gentes llamadas médicos replican de inmediato en tales casos: 'Lo que haces, necio, no es curar a tu paciente, sino enseñarle, como si tu misión no fuese devolverle la salud, sino convertirle en médico'." [26] Platón, por su parte, ve en esta *paideia* médica, basada en la ilustración a fondo del enfermo, el ideal de la terapéutica científica. Es una concepción tomada por él de la medicina de su tiempo. En las obras hipocráticas nos encontramos a veces con reflexiones de los médicos acerca del mejor modo de hacer llegar sus conocimientos a los profanos. "Esta *techné* debe estar más atenta que cualquier otra a la preocupación de hablar en términos inteligibles para los profanos", dice el autor de la obra *Sobre la medicina antigua.* Para ello se debe tomar como base los padecimientos de la misma gente. Aunque como profanos no estén en condiciones de formarse 795 una idea de sus enfermedades y de las causas y el tratamiento de éstas, no es difícil hacerles comprender que las normas que han de seguirse en estos casos no son otra cosa que el recuerdo de sus propias experiencias por parte del enfermo. Para el autor de esta obra, el hecho de que sus pareceres como médico se hallen en consonancia con la anamnesia del enfermo constituye ni más ni menos que un criterio de verdad.[27]

No hace falta exponer aquí todos los pasajes en que se toca el problema de la iniciación de los profanos o en que los autores hablan directamente a éstos. No todos los médicos, ni mucho menos, proceden con arreglo al consejo que da el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* de guiarse inductivamente por

---

[26] 23a PLATÓN, *Leyes.* 857 C-D: οὐκ ἰαρετεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις. Cf. *Leves,* 720 C-D, donde Platón da una descripción similar de los dos tipos.

[27] 24 *De vet. med.,* 2. Otro ejemplo en *De aff.,* i. Véase *infra,* pp. 814 s.

la experiencia del propio enfermo. Otros proceden, según sus dotes o según las ocasiones que se les brindan, precisamente en el sentido contrario, y desarrollan ante un auditorio profano teorías de carácter general acerca de la esencia de las enfermedades, como el autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre,* o, como hace el autor de la obra *Sobre el arte,* ponen al público como juez en el problema de si la medicina constituye o no una verdadera *techné.* En el *Simposio* de Platón, el médico Erixímaco desarrolla ante los profanos, de sobremesa, una larga e ingeniosa conferencia sobre la esencia del *eros* desde el punto de vista de la medicina y de la filosofía de la naturaleza.[28] En los círculos cultos se prestaba gran atención a estos temas. El entronque con la filosofía de la naturaleza que estaba de moda por aquel entonces, era seguramente lo que les daba interés. Jenofonte pinta en el joven Eutidemo, que más tarde se convertiría en un ardiente partidario de Sócrates, el nuevo tipo de este hombre culto. Sólo mantiene amores espirituales y ha comprado ya toda una biblioteca. Ésta se halla formada por obras de arquitectura, de geometría y astronomía, y sobre todo por muchos libros de medicina.[29] Es lógico que un acontecimiento como el de la gran peste que se desató en la guerra del Peloponeso engendrase toda una literatura médica, afanosamente leída por el gran público. Esta literatura incitó a un profano en cuestiones de medicina como el historiador Tucídides a describir en su famosa, exposición los síntomas de la enfermedad, moviéndose por entre la muchedumbre de hipótesis contradictorias acerca de la causa de la epidemia y prescindiendo de toda etiología.[30] Sin embargo, en su informe se advierte hasta en los detalles terminológicos el estudio de la literatura profesional.

Aristóteles comienza su obra *Sobre las partes de los animales* con estas palabras: [31] "Ante toda ciencia, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico, otra, la que podemos designar preferentemente como una 796 especie de cultura (παιδεία). En efecto, lo que caracteriza al hombre culto es el poder juzgar certeramente si el que habla concibe la cosa de un modo exacto o falso. Para nosotros, la esencia del hombre culto en general y el hecho de serlo residen, por tanto, en la capacidad para hacer eso, con la diferencia de que por hombre culto en general entendemos aquel hombre que reúne en su persona, por decirlo así, la capacidad de discernir acertadamente acerca de todo,

---

[28] 25 PLATÓN, *Simp.*, 186 A-188 E.

[29] 26 JENOFONTE. *Mem.*, iv, 2. 8-10.

[30] 27 TUCÍDIDES, II, 48, 3.

[31] 28 ARISTÓTELES, *Part. an.*, i, 1, 639 a 1.

mientras que éstos de que ahora hablamos sólo poseen esa capacidad de discernimiento para un campo especial, pues también dentro de los campos especiales existe indudablemente una forma de hombre culto que corresponde a aquel tipo del hombre culto en general." Esta misma distinción que Aristóteles establece aquí entre el investigador profesional de la naturaleza y la persona simplemente culta en materia de ciencia natural (pues de esto se trata), se señala también de modo expreso en otro pasaje de la *Política* entre el médico y el hombre culto en materia de medicina. En este pasaje, Aristóteles[32] señala incluso tres etapas del saber: la del médico práctico, la del investigador original, que a su vez trasmite al médico sus conocimientos, y el hombre culto en materia de medicina. Y tampoco aquí se olvida de añadir que este tipo de gente existe en todas las especialidades. Con este ejemplo se propone dejar sentado que no es sólo el político actuante, sino también el hombre culto en materia de política, quien puede tener una capacidad de discernimiento; sin embargo, el hecho de que eligiese como ejemplo precisamente al hombre culto en materia de medicina demuestra que este tipo de hombre abunda de modo especial en el campo médico.

La distinción entre el estudio de una materia simplemente para adquirir una cultura personal y el ocuparse profesionalmente de ella se presentaba ya entre los atenienses distinguidos de aquella época, los cuales, aunque asistían con asiduidad a las conferencias de los sofistas distaban mucho de aspirar a convertirse en sabios profesionales.[33] Platón caracteriza ingeniosamente en el *Protágoras* esta reserva interior que abrigaban hasta los oyentes más entusiastas de los sofistas.[34] Y otro tanto podemos decir, en lo tocante a la medicina, del Eutidemo de Jenofonte, quien, aunque gustaba de leer libros de carácter médico, se echó a temblar cuando Sócrates le preguntó si quería hacerse médico.[35] La variedad de intereses que se refleja en la formación de su biblioteca de *amateur* corresponde precisamente a la naturaleza de este nuevo tipo de "cultura general". Por eso Jenofonte pone los diálogos de Eutidemo expresamente bajo la rúbrica de "Actitud de Sócrates ante la *paideia*".[36] Esto demuestra que dicha 797 palabra va adquiriendo cada vez

[32] 29 ARISTÓTELES, *Pol, iii*, 11, 1282 a 1-7.
[33] 30 Cf. *supra,* pp. 291 ss.
[34] 31 PLATÓN, *Prot.*, 312 A, 315 A.
[35] 32 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 2, 10.
[36] 33 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 2, 1: Τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφία ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι. Es el postulado de una cultura nueva y más alta, cuya esencia no se ha esclarecido aún, lo que Jenofonte ve encarnado en Eutidemo. La *paideia* de Sócrates debe mantenerse, naturalmente, por completo aparte de

más este sentido entre ciertas capas sociales. No es nuestra misión investigar aquí una función específica y concreta de la cultura, sino exponer ésta en toda la riqueza de sus manifestaciones. Entre ellas no podía faltar un tipo nuevo y tan lleno de consecuencias como éste. El concepto aristotélico del hombre culto en materia de medicina o de ciencia natural es menos confuso que el tipo descrito por Platón y Jenofonte. Aristóteles entiende por la capacidad de discernimiento que atribuye al hombre culto un cierto sentimiento en cuanto al modo adecuado de tratar un objeto y que no necesita envolver forzosamente el conocimiento de la verdad. Éste sólo lo posee el investigador científico; en cambio, la capacidad de discernimiento puede tenerla también el hombre meramente culto, y no pocas veces el sentimiento de éste es más de fiar que el que abriga el hombre productivo con respecto a su propia obra. La aparición de esta esfera intermedia entre la ciencia profesional pura y el campo del profano absoluto es un fenómeno característico de la historia de la cultura griega del periodo postsofístico. Aristóteles la da ya por supuesta como algo evidente por sí mismo. Sus orígenes no se nos revelan en ningún otro campo con tanta claridad como en la antigua literatura médica, tan preocupada del proselitismo. En qué medida los conocimientos profesionales de una ciencia pueden incorporarse a la órbita de la cultura es algo que se halla condicionado por el estándar de lo selecto, frontera que será siempre insuperable. También en Aristóteles nos encontramos constantemente con la máxima ética, que le lleva asimismo a amplias consecuencias como político de la cultura, de que una excesiva especialización (ἀκρίβεια) es incompatible con una formación libre del hombre y una auténtica *kalokagathia.*[37] Principio éste de la alta cultura de la nobleza que reaparece y se impone hasta en la época del triunfo de las ciencias especializadas.

La situación en que nos encontramos al "arte médica" —como la llamaban los griegos— en la literatura médica más antigua era lo bastante crítica para suscitar en un ambiente como aquél el interés del gran público. Más arriba hemos intentado, mediante deducciones a base del arsenal de conceptos científicos de que disponía la medicina en la época de Hipócrates, reconstruir la influencia que la filosofía de la naturaleza ejerció sobre el pensamiento

---

esto.

37 34 ARISTÓTELES, *PoL,* viii, 2, 1337 b 15:῎Εστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνίων μετεχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. (Cf. lo que dice en 1337 b 8 sobre la eficacia del "trabajo banal").

médico y formarnos una idea de la transformación sufrida gracias a él por la medicina antigua. Es verdad que hace falta tener cierta fantasía histórica 798 para comprender en todo su alcance esta transformación y representarse el abismo inmenso que separa a esta medicina científica de la fase primitiva que la precedió. Sin embargo, esta reflexión es necesaria para no considerar como algo evidente la existencia en el siglo v de una ciencia médica altamente desarrollada. Es un peligro en que podemos incurrir fácilmente si tenemos en cuenta que las ideas fundamentales de aquella ciencia médica son todavía, en parte, las que imperan hoy. aunque en el detalle la hayamos dejado ya muy atrás desde el siglo pasado. La lucha contra la primacía de las teorías de la filosofía de la naturaleza, lucha de la que arranca nuestra tradición histórica en materia de medicina, no es más que un síntoma de las repercusiones de aquella grande y necesaria revolución que por entonces estaba ya terminada, en lo esencial. La medicina se basa desde entonces en el conocimiento de las relaciones, sujetas a leyes, del organismo frente a los efectos de las fuerzas en que se basa todo el proceso de la naturaleza y también, por tanto, la existencia física del hombre, tanto en estado normal como en sus enfermedades. El haber conquistado esta premisa metódica segura abrió nuevas perspectivas en todas las direcciones y el espíritu griego, con aquella clara conciencia, aquella agudeza y aquella consecuencia que le eran innatas, se puso a investigar mentalmente hasta el fin cada uno de estos caminos, en la medida en que se lo permitía la experiencia con que contaba. Era perfectamente lógico que al recoger los conceptos decisivos de la filosofía de la naturaleza, irrumpiesen también en la medicina e inquietasen los espíritus de las masas las ideas cosmológicas de esta filosofía.

Ya dijimos que algunos de los nuevos filósofos de la naturaleza como Empédocles derribaron las barreras divisorias y se adueñaron a su vez de la medicina. Se trasluce aquí el mismo rasgo sintético que Empédocles revela al aunar el empirismo filosófico-natural con la actitud de un profeta religioso. Sus éxitos como médico práctico tenían que realzar necesariamente la importancia de sus doctrinas médicas. Su teoría física de los cuatro elementos perdura en la medicina de los siglos siguientes como la doctrina de las cuatro cualidades fundamentales, lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Se combinan de distintos y curiosos modos con la teoría médica de los humores básicos (χυμοί) y del cuerpo entonces imperante o desplaza incluso toda otra base para convertirse en fundamento exclusivo de la medicina teórica. A la luz de este ejemplo podemos ver claramente cómo las concepciones físicas de la filosofía penetran en el campo de la medicina y de qué modos tan distintos reaccionó ésta a aquellas influencias, cómo unos capitularon de modo

completo ante el nuevo punto de vista para pensar en lo sucesivo exclusivamente dentro de los conceptos de caliente y frío, seco y húmedo, mientras que otros intentaban injertar esta nueva teoría de las cualidades en la anterior teoría de los humores y compaginarla con ella, y otros, finalmente, la 799 rechazaban como perfectamente inservible o como de interés secundario para el médico. Este ejemplo ilustra claramente la curiosidad espiritual de los médicos y la atención con que seguían cuanto sucedía en todo el ámbito de la ciencia natural. La aplicación precipitada de teorías no suficientemente examinadas para la explicación de fenómenos sólo en parte es un defecto achacable a la mentalidad griega, pues debe imputarse principalmente a la escasa experiencia acumulada en aquella época. En lo tocante a la fisiología y a la patología, el pensamiento teórico estaba todavía en mantillas. Y no debe asombrarnos tanto la tendencia a generalizar demasiado o a esquematizar como la rapidez y la seguridad con que el genio médico, preocupado ante todo de curar a los enfermos y con este objetivo siempre presente, se abstiene de especulaciones estériles por el momento y mantiene abierto el camino del verdadero progreso.

Con este giro renovado hacia el empirismo y hacia la minuciosa observación de los requisitos de cada caso concreto, el campo de la medicina como un arte independiente se deslinda definitivamente de la simple filosofía de la naturaleza, después de haber alcanzado el rango de ciencia con ayuda de ésta, y se convierte en rigor en una ciencia médica. El desconocido autor de la obra titulada *Sobre la medicina antigua* es, antes que todo, quien propugna de un modo fundamental por esta orientación. Y seguramente que no se hallaba solo en su época, sino que era el portavoz de lo que en este caso podemos llamar con sinceridad una escuela. Y esta escuela no era otra que la de Hipócrates, aunque éste no fuese personalmente el autor de la obra de referencia, y en este sentido podemos afirmar que la escuela de Cos fue en realidad la primera fundación de la medicina como una ciencia especial con existencia propia. Claro está que la tesis del autor era precisamente la de que la medicina no necesitaba de una fundamentación nueva, puesto que hacía mucho tiempo que era un arte verdadera y efectiva. Por eso repudia a los médicos para quienes una verdadera *techné* exige un principio armónico al que puedan reducirse todos los fenómenos concretos, como lo hacen los filósofos con sus sistemas.[38] Según el criterio del autor, este intento no conduce, como se piensa, a la eliminación de titubeos poco científicos en el modo

[38] 35 *De vet. med.*, 1 ss. y 12.

de concebir las causas de las enfermedades, y menos aún a una terapéutica acertada, sino simplemente a trocar por una hipótesis insegura la sólida base de experiencia sobre la que ha descansado siempre la medicina. Es posible que ése sea el único camino para transitar por los oscuros dominios de lo ignoto en que se mueve por tanteos la filosofía. Pero el médico no puede marchar por él sin abandonar todas las conquistas arrancadas trabajosamente por la experiencia médica en siglos y siglos de esfuerzo, desde sus orígenes primitivos. Y el autor traza con rasgos enérgicos esta senda de desarrollo partiendo de la idea primitiva según la cual el médico es el hombre 800 que receta sopas y cucharadas. Poco a poco, el hombre, a fuerza de pruebas, va diferenciando sutilmente su alimento del de los animales y concibiéndolo como algo aparte. Pero el alimento que el médico prescribe para el enfermo representa ya una etapa superior, pues la alimentación de una persona sana no sería menos perjudicial para el enfermo que la comida de un animal para el hombre sano.[39]

Con este paso la medicina se convierte por vez primera en una verdadera *techné,* pues nadie se expresaría así tratándose de una cosa conocida hoy de todo el mundo como el arte culinario. Y, sin embargo, el principio sobre que descansa la alimentación del hombre sano y del enfermo es el mismo, en el fondo, a saber, el de lo adecuado.[40] Pero el descubrimiento de este criterio no se llevó a cabo por el mero hecho de distinguir entre alimentos pesados y ligeros, sino que abarcaba también la determinación de la cantidad conveniente para cada constitución orgánica. Al enfermo le perjudica no sólo el exceso de comida, sino también la escasez de ella. En la dosificación de lo que cada individuo puede soportar es donde se conoce el verdadero médico.[41] Éste es el hombre que sabe aplicar certeramente la medida adecuada en cada caso. No existe una norma susceptible de ser fijada en cifras o en peso y con arreglo a la cual pueda determinarse exactamente lo que conviene dar en cada caso. Todo depende, pues, del tacto seguro (ἀίσθησις), el único que puede suplir la falta de un criterio racional.[42] Es aquí, por tanto, donde radica la fuente más importante de errores del médico práctico y puede considerarse como un gran maestro en su arte a quien sólo cometa de vez en cuando

[39] 36 Ob. cit., 5 ss. y 8.
[40] 37 Ob. *cit.,* 4 y 5 final.
[41] 38 *Ob. cit.,* 8-9.
[42] 39 Ob. *cit., 9:* Δεί γαρ μέτρου τινός στοχάσασθαι. μέτρον δε ούτε αριθμόν ούτε σταθμόν *ἄλλον* προς ο αναφερών είση το ακριβές, ουκ αν ευροις *αλλ'* η του σώματος την αίσθησιν. También allí se establece la comparación entre el médico y el navegante.

pequeños errores. La mayoría de los médicos se parecen a los malos navegantes: cuando el tiempo es bueno o tolerable no salen a relucir sus errores de navegación, pero cuando los sorprende una tormenta dura su incapacidad se pone de manifiesto ante todo el mundo.

El autor de esta obra es enemigo de las generalidades. No está de acuerdo con la afirmación de algunos "médicos y sofistas" según los cuales no se puede entender nada de medicina sin saber lo que es el hombre, cómo ha nacido y de qué materias está formado. Desde un punto de vista teórico, estos investigadores tenían indudablemente toda la razón y si de nuestros empíricos dependiese, la química médica jamás habría llegado a descubrirse. Pero desde el punto de vista de la teoría de los elementos reinante a la sazón y que representaba un conato demasiado tosco todavía, sus reservas dan prácticamente en el clavo. "Esta doctrina tiende a la filosofía, al modo como Empédocles y otros autores que han escrito sobre la naturaleza." Esto quiere decir que el autor a que nos referimos no ataca a Empédocles, 801 como generalmente se cree, interpretando mal sus palabras, sino que define la palabra "filosofía", que en esta época no tiene aún el sentido que hoy solemos darle.[43] mediante el giro "al modo como Empédocles y otros". Y opone a la tendencia de elevar la medicina al rango pretendidamente superior de la filosofía de la naturaleza estas palabras llenas de orgullo: [44] "Yo entiendo que no es posible llegar a resultados exactos acerca de la naturaleza por otro camino que no sea el de la medicina." Esta tesis, extraña para nosotros hoy, era absolutamente exacta en aquel tiempo. La investigación de la naturaleza no conocía aún, por aquel entonces, la exigencia de la exactitud. La medicina es la ciencia natural que establece esta exigencia antes que ninguna otra, ya

---

[43] 40 Cf. *De vet. med.,* 20. El error de que esta polémica va especialmente dirigida contra Empédocles y su escuela se manifiesta a través de toda la literatura. Con la misma razón podría apuntarse el nombre de Anaxágoras o el de Diógenes. De modo parecido a como Empédocles explica aquí la palabra φιλοσοφίν ("afán espiritual", "estudio"), que en esta época tiene aún una acepción vaga, transcribe Aristóteles *(Protr.,* frag. 5 b, ed. Walzer; 52, ed. Rose) el concepto de metafísica, para la que no existía aún un término técnico, con el nombre de sus representantes más conocidos: "Aquel tipo de investigación de la verdad (ἀληθείας φρόνησις) introducida por Anaxágoras y Parménides." Este dato es importante para la historia del concepto de filosofía, que se pretende siempre hacer remontar a los tiempos de Heráclito, Heródoto e incluso de Pitágoras. El autor de la obra *Sobre la medicina antigua* prosigue: "Al decir esto (es decir, al hablar de filosofía a l'*Empédocles),* me refiero a aquel tipo de investigación (ἱστορίη) que enseña lo que es el hombre, de qué causa nace, etc."

[44] 41 *De vet. med.,* 20.

que para ella todo resultado positivo dependía de la observación exacta de los hechos concretos y lo que en ella se ventilaba era la vida humana. El problema de los problemas, para nuestro autor, no estriba en lo que el hombre de por sí es, sino en "lo que es en relación con lo que come y bebe y a cómo vive y a los efectos que todo esto produce en él".[45] Y precave al médico contra la tendencia a creer que basta con decir: el queso es pesado, pues produce trastornos si se come en exceso. Quiere que se le diga exactamente qué trastornos produce y por qué y con qué partes integrantes del organismo humano es incompatible. Por lo demás, afirma que los efectos de este alimento difieren completamente según la naturaleza del individuo y que las distintas clases de alimentos pesados lo son por distintas razones. En medicina es ridículo, por tanto, hablar de "la" naturaleza humana en general.

Los siete libros *Sobre las epidemias* que han llegado a nosotros trazan el fondo adecuado sobre el que se proyecta esta actitud empírica conscientemente sobria, típica de la nueva orientación médica.[46]

802

Contienen en su mayor parte historias clínicas sacadas de una práctica profesional indudablemente amplia que se extiende principalmente a lo largo de los países y las islas del norte de Grecia. Los casos concretos se designan muchas veces con nombres de lugares y personas. En ellos vemos brotar directamente de la experiencia concreta de la medicina el edificio de la ciencia médica que nos revela en su conjunto las obras de la escuela hipocrática. La redacción por escrito de estos "puntos de apoyo para la memoria" (ὑπομνήματα) constituye la mejor ilustración del criterio metódico con el que volvemos a encontrarnos de nuevo en Aristóteles y según el cual el empirismo debe proceder partiendo de las percepciones trasmitidas por los sentidos y mediante el recuerdo. Y sobre los datos empíricos o suministrados

---

[45] [42] Ob. *cit.*, 20.

[46] [43] De aquí el título de Ἐπιδημίαι, es decir, "visitas a ciudades extranjeras". El visitar (ἐπιδημεῖν) no era solamente la forma en que actuaban los sofistas y los literatos, sino también la forma en que ejercían los médicos ambulantes. Cf. PLATÓN, *Prot.*, 309 D, 315 C; *Parm.*, 127 A, y la obra autobiográfica del poeta Ión de Quío que lleva el mismo título. Sobre la obra hipocrática, cf. ahora K. DEICHGRAEBER, "Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum", en *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1938). Los autores de esta obra y de la titulada *Sobre la medicina antigua* son afines en espíritu, pero difícilmente pueden ser los mismos.

por la experiencia se construye la *techné,* la verdadera teoría. En esta obra *Sobre las epidemias* colaboraron indudablemente varios autores. Su trabajo da relieve plástico a la grandiosa tesis con que comienzan los aforismos hipocráticos: [47] "La vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil." Sin embargo, tampoco el auténtico investigador se contenta con los detalles, aunque sólo de mala gana se aleje de ellos. La verdad no puede disolverse nunca por entero en la infinitud de los casos concretos y variables, y desde luego una verdad de este tipo no tendría gran valor para el hombre. De aquí que el pensamiento médico de esta época cree por vez primera el concepto de clases (εἴδη) de naturaleza humana, de tipos, disposiciones, enfermedades, etcétera.[48] El *eidos* designa en primer lugar, además, la forma, las características formales visibles de un grupo de individuos, comparados con los de otro grupo. Pero luego se hace extensiva a todos los rasgos comunes que de algún modo puedan encontrarse en cualquier pluralidad de fenómenos análogos, adquiriendo, sobre todo en plural, la significación de "tipo" o "clase". Tal es la clase de generalización que admite también el autor con respecto a la medicina antigua.[49] En cambio, se rechazan las afirmaciones de estilo presocrático, tales como la de que el calor es el principio de la naturaleza y la causa de toda salud y enfermedad. En el hombre hay, según este autor, lo salado y lo amargo, lo dulce y lo ácido, lo áspero y lo suave y otras innumerables cualidades de distintos efectos que, estando mezcladas, no aparecen sueltas y no perjudican 803 tampoco al hombre.[50] Pero tan pronto como alguna de ellas se disocia de las otras y actúa por sí sola, produce efectos perjudiciales. Es la antigua teoría de Alcmeón de Cretona según la cual el imperio exclusivo (μουναρχίη) de una sola fuerza en el organismo es la causa de las enfermedades, y el equilibrio (ἰσονομίη) de las fuerzas la causa de la salud.[51] El autor no admite, no ya la teoría de las

---

47 44 *Aphor.,* i, 1. DEMETRIO, *Sobre el estilo,* 4, cita la famosa frase como modelo del estilo seco y cortado cuyo *ethos* sólo podría ser comprendido por los profesionales.

48 45 La aparición del concepto de *eidos,* que aparece con frecuencia, sobre todo en plural, y el concepto de *idea* en las obras hipocráticas, ha sido investigada por A. E. TAYLOR, *Varia Socrática,* pp. 178-267 y recientemente por G. ELSE, "The Terminology of the Ideas", en *Harvard Studies in Classical Philology,* 1936.

49 46 Cf. cap. 12, ἐιδεα, y cap. 23, εἴδεα σχημάτων, etcétera.

50 47 Cf. cap. 15 final: lo caliente no tiene tanta fuerza (δύναμις) como se le atribuye. Y en cap. 14 (segunda parte) : las fuerzas que actúan en el cuerpo, su número, clase, mezcla adecuada y sus alteraciones.

51 48 ALCMEÓN, frag. 4 Diels.

cualidades, sino tampoco la famosísima teoría de los cuatro humores, la sangre, el moco, la bilis amarilla y la bilis negra, que más tarde y sobre todo a partir de Galeno se consideraría como la base de la medicina hipocrática.[52] En esto se opone rígidamente al dogmático y esquemático autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre,* atribuida durante algún tiempo a Hipócrates.

Sin embargo, a pesar de toda la aversión que siente por todo lo que sea filosofía *en el sentido de la época,* a pesar de la brusquedad con que se presenta como un empírico redomado y con que deliberadamente quiere desconcertar a la gente, no puede uno menos que asombrarse de la enorme cantidad de atisbos nuevos que se descubren en cuanto al pensamiento médico en el autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* atisbos filosóficamente fecundos. Y hasta tiene uno la impresión de que él mismo tenía la conciencia de esto, aunque no apeteciese el título de sofista. Es cierto que nuestros historiadores y filólogos de la medicina, siguiendo las huellas de este autor, suelen entender por médico filósofo precisamente lo contrario de un investigador empírico, así: un hombre con la cabeza llena de teorías cosmológicas y cuyo lenguaje retumba de frases grandilocuentes tomadas de las obras de los filósofos presocráticos de la naturaleza, al modo del autor de los cuatro libros *Sobre la dieta,* que tan pronto habla como Heráclito como parece imitar a Anaxágoras o a Empédocles. Sin embargo, no era la reproducción servil por parte de algunos médicos de las teorías anteriores sobre la naturaleza lo que era con fecundidad filosófico en la medicina, sino el modo original y verdaderamente creador como los más capaces de ellos se esforzaban en comprender la "naturaleza", partiendo de un fragmento de la naturaleza en conjunto que nadie antes de ellos había escrutado tan profundamente y con una mirada tan clara para descubrir sus leyes peculiares.

Vimos ya que Platón, con su seguro instinto, se plegó estrechamente desde el primer momento a la medicina. Pero conviene que antes de seguir nos detengamos a examinar aquí este entronque, pues 804 la acción de la medicina sobre la filosofía de Platón y Aristóteles ilustra mejor que nada la importancia científica del nuevo método y del nuevo modo de pensar de la ciencia médica. Es tanto más oportuno examinar esto aquí cuanto que se trata del problema verdaderamente central de la *paideia. Es* perfectamente lógico

---

[52] [49] Esto lo demustra ya la teoría del "número infinito" de las fuerzas que actúan en el cuerpo. Contra el aislamiento y la hipóstasis de las cualidades, del calor, del frío, de lo seco y de lo húmedo, usual por aquel entonces, Cf. su polémica en el cap. 15.

que Platón, al fundar su ciencia ético-política, no empezase apoyándose ni en la forma matemática del saber ni en la filosofía específica de la naturaleza, sino que tomase por modelo, como nos dice en el *Gorgias* y en muchos otros lugares, el arte médica. En el *Gorgias* se esclarece a la luz de la medicina la esencia de una verdadera t*echné,* tal como Platón se la propone, y se derivan de aquélla sus características principales.[53] La *techné* consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza como tal saber en su aplicación práctica. El médico es. según Platón, el hombre que a base de lo que sabe acerca de la naturaleza del hombre sano conoce también lo contrario de éste, o sea el hombre enfermo, y sabe, por tanto, encontrar los medios y los caminos para restituirlo a su estado normal. A este ejemplo se atiene Platón para trazar su imagen del filósofo, llamado a hacer otro tanto con el alma del hombre y su salud. El paralelo que Platón establece entre su ciencia, la "terapéutica del alma" y la ciencia del médico y lo que lo hace posible y fecundo son dos cosas que ambas ciencias tienen de común: ambas clases de saber derivan sus enseñanzas del conocimiento objetivo de la naturaleza misma, el médico de su conocimiento de la naturaleza del cuerpo, el filósofo de su comprensión de la naturaleza del alma; pero ambos investigan el campo de la naturaleza a la que se consagran, no como un montón informe de hechos, sino con la mira de descubrir en la estructura natural del cuerpo o del alma el principio normativo que prescribe la conducta de ambos, la del médico y la del filósofo y educador. El médico da a esta norma de la existencia física el nombre de salud y éste es precisamente el aspecto bajo el cual abordan la ética y la política Platónicas el alma del hombre.

Mientras que en el *Gorgias* el interés de Platón por la medicina recae principalmente sobre el carácter y la forma de una verdadera *techné,* en otro pasaje fundamental de sus obras en el que siente la necesidad de manifestarse sobre este punto, en el *Fedro,* se refiere más bien al método médico. En él Platón afirma que la medicina debiera servir de modelo para una verdadera retórica.[54] Por ello entiende aquí, lo mismo que en el *Gorgias* su propio "arte" filosófico-político, llamado a encauzar el alma del hombre hacia lo que

---

53 50 PLATÓN, *Gorg.,* 464 B ss., especialmente 465 A, 501 A *ss.*

54 51 PLATÓN, *Fedro,* 270 C-D. Cf. la literatura antigua sobre este pasaje en W. CAPELLE, H*ermes,* t. 57, p. 247. Aquí no podemos detenernos a examinar el modo como trata el problema L. EDELSTEIN, *ob. cit.* (Cf. *supra,* p. 789, n. 14), pp. 118 ss., modo que yo considero acertado en todas sus partes.

verdaderamente 805 es mejor para él: ¿pero qué es, en este pasaje, lo decisivo para él en el método de la medicina? Creo que esto se ha pasado siempre por alto ante la seducción de las palabras pasajeras y medio humorísticas de Platón sobre Pericles, del que dice que era un orador y un guía de almas tan formidable porque había aprendido de Anaxágoras aquel torrente sublime de palabras (ἀδολεσχία) sobre la naturaleza. Y como a continuación vuelve a hablar de que "sin la naturaleza en conjunto" no es posible penetrar en el alma y de que esto lo ilustra la medicina de Hipócrates, que aplica el mismo principio al conocimiento del cuerpo, se concluía de aquí que Platón consideraba a Hipócrates como el típico médico basado en la filosofía de la naturaleza, algo así como el hombre a quien el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* combate como un filosofastro. Pero la descripción tan precisa que Platón traza en seguida del método de Hipócrates se orienta en una dirección completamente distinta, y lo que aquí dice se destina exclusivamente a servir de modelo para la retórica y su arte de tratar las almas. Hipócrates, nos dice, enseña a preguntar siempre ante todo si la naturaleza del objeto con respecto al cual deseamos adquirir un verdadero saber y una verdadera capacidad es simple o multiforme (πολυειδές) y si es simple a seguir investigando hasta qué punto es capaz de influir sobre otro objeto determinado o de sufrir la influencia de éste; si, por el contrario, presenta múltiples formas (εἴδη), a enumerar estas formas o tipos y a comprobar respecto a cada una de ellas lo que comprobaríamos si se tratase de un objeto simple, preguntándonos cómo influye sobre otros o cómo es susceptible de ser influido por éstos.

Esta descripción del método hipocrático no encaja en el tipo de médico que empieza el tratamiento de un resfriado con la definición del universo y de *su* causa primera. Encaja más bien en el procedimiento seguido por el verdadero observador, procedimiento que encontramos aplicado siempre en los mejores escritos del *Corpus* hipocrático. Lo afín a la imagen de Hipócrates que traza Platón no es el adversario "filosófico" del autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* que nos habla de la naturaleza del hombre en general, sino por el contrario el autor "empirista" de esta obra, que le objeta a aquél que las naturalezas de los hombres difieren cualitativamente y que, por tanto, los efectos producidos por el queso en sus estómagos respectivos tienen que ser también necesariamente distintos. Claro está que sería precipitado concluir de aquí que el autor de esta obra fue precisamente el propio Hipócrates. En efecto, sus rasgos característicos indican, por ejemplo, al autor del escrito *Sobre la dieta y* también al autor de la obra *Sobre las epidemias.* El fracaso de los intentos reiterados de desglosar de nuestro *Corpus,* partiendo de la

descripción que Platón hace del método hipocrático, los escritos auténticos de Hipócrates, no se debe solamente a la falsa interpretación que se da al pasaje de Platón, sino también a la vaguedad excesiva 806 de la característica contenida en él, que atribuye específicamente a Hipócrates uno de los rasgos muy comunes a la medicina científica de fines del siglo v y del siglo iv. Puede que Hipócrates fuese el autor de este método, pero entre ¡as obras que han llegado a nosotros figuran también, probablemente, algunas de otros médicos discípulos suyos. Lo único que cabe afirmar con seguridad es que la medicina del autor de la obra *Sobre la naturaleza del hombre,* orientada hacia generalidades de la filosofía de la naturaleza, al que Galeno aplicaba las palabras de Platón, o del tipo de aquella contra la que polemiza el autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* representa lo contrario de lo que Platón describe como el método propio de Hipócrates, o sea el método consistente en analizar cuidadosamente la naturaleza (διελέσθαι τὴν φύσιν), en enumerar los tipos (ἀριθμήσασθαι τὰ εἴδη) y en determinar lo adecuado para cada uno de ellos (προ–σαρμόττειν ἕκαστον ἑκάστῳ).

No hace falta conocer a fondo los diálogos Platónicos para comprender que el método que Platón caracteriza aquí como el propio y peculiar de la medicina no es otro que el seguido por él mismo, sobre todo en las obras de su última época. Leyendo la literatura médica se asombra uno, en efecto, de ver hasta qué punto se refleja en ella el criterio metódico de "Sócrates", tal como Platón lo expone. Ya hemos visto que la medicina empírica, obligada por la práctica, empieza a "enfocar conjuntamente", agrupándolos en tipos o formas (εἴδη), para decirlo con las palabras de Platón, los casos concretos de las mismas características comprobadas por ella en una larga observación. Cuando se distingue una variedad de estos tipos se habla en medicina de εἴδη, pero cuando se trata simplemente de la unidad dentro de la variedad, se emplea ya el concepto de "una idea" (μία ἰδέα), es decir, de un aspecto o de una faz. La investigación de las expresiones *eidos* e *idea* y del modo como las emplea Platón ha llegado, sin traer a colación a los médicos, a idéntico resultado.[55] Estos conceptos metódicos, que los médicos empiezan desarrollando con relación al cuerpo y a sus funciones, son trasplantados más tarde por Platón al campo de problemas en que se concentraban sus investigaciones, al campo de la ética y, partiendo de aquí, al de toda su ontología. Ya los médicos habían reconocido como problema la multiformidad de las enfermedades y la posibilidad de establecer entre ellas numerosas divisiones (πολυτροπίη,

---

55 52 C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platón* (Munich, 1910), pp. 228 ss.

πολυσχιδίη), esforzándose en indagar las clases de cada enfermedad,[56] lo mismo que hace Platón 807 con su método dialéctico de la clasificación que él caracteriza también como la disección y división de los conceptos generales en sus diversas clases.[57]

Cuando Platón compara la ciencia médica con la filosofía, lo hace fijándose sobre todo en el carácter normativo de aquélla. Por eso pone como ejemplo de este tipo de saber, al lado del médico, al navegante, y otro tanto hace Aristóteles. Ambos toman este símil de la obra *Sobre la medicina antigua,* que es la primera que lo emplea en relación con el problema de que estamos tratando.[58] Pero mientras que Platón, al recoger esta imagen, piensa más bien en el conocimiento de la norma como tal, en Aristóteles el médico es tomado como modelo en otro sentido. Uno de los mayores problemas de la ética aristotélica consiste en saber cómo la norma, aun teniendo un carácter general, puede aplicarse a la vida del individuo y al caso concreto que momentáneamente parece sustraerse a toda reglamentación general. Esto tiene una importancia decisiva, en lo que se refiere sobre todo a la educación. De aquí que Aristóteles distinga esencialmente entre la educación individual y la educación colectiva, apoyándose para ello en el ejemplo de la medicina.[59] Pero la medicina ayuda también al filósofo a resolver el problema de cómo el individuo ha de encontrar la verdadera pauta de su conducta, enseñándole a descubrir el comportamiento ético adecuado como un justo medio entre el

---

[56] [53] Cf. *De victu ac.,* 3, donde se dice que ya los representantes de la escuela médica de Cnido daban importancia a la gran diversidad (πολυσχιδίη) de las enfermedades e intentaban establecer el número exacto de las formas de cada una de ellas, aunque dejándose llevar demasiado de la coincidencia en el nombre. Aquí se declara, pues, necesario, agrupar en un *eidos* varias formas de enfermedad. El autor de *De flatibus, 2,* representa el extremo en este sentido: niega la multiformidad (πολυτροπίη) de las enfermedades y afirma que sólo existe un τρόπος, aunque diferenciado en distintos cuadros patológicos por sus diferencias de τόπος.

[57] [53a] Hay otro problema que interesa lo mismo a Platón que a los primeros médicos. *De vet. med.,* 15, dice que en la realidad no existe nada que sea de por sí caliente o frío, seco o húmedo y que no guarde relación con ningún otro *eidos* (μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον). Cf. PLATÓN, Sof., 257 A ss., quien habla también de una κοινωνία de la γένη o del εἴδη. (Cf. 259 E.)

[58] [53b] Por ejemplo PLATÓN, *Rep.,* 299 C; ARISTÓTELES, *Ét. nic., ii,* 2, 1104 a 9; iii, 5, 1112 b 5 y *De vet. med.,* 9, segunda mitad.

[59] [53C] Cf. ARISTÓTELES, *Ét. nic.,* x, 10, 1180 b 7.

exceso y el defecto, por analogía con una dieta física sana.

Para comprender mejor estas expresiones bastará recordar que la ética, según Aristóteles, versa sobre la regulación de los impulsos humanos, del placer y el dolor. Ya Platón había aplicado los conceptos médicos de la llenura y el vacío a la teoría de las sensaciones de placer y adscrito ésta al género en que existe "un más o un menos" necesitado de regulación.[60] Aristóteles determina este criterio como el del justo medio, pero no concibe éste como un punto matemático fijo entre los extremos, ni como el centro absoluto de la escala, sino como el medio justo para el individuo de cuya conducta se trata. Por donde el comportamiento ético es la tendencia a "centrarse" en el medio justo para cada cual entre lo mucho y lo poco.[61]

808

Todos los términos empleados aquí por Aristóteles, el concepto del exceso y del defecto, del punto medio y de la medida justa, el del centrarse y el del tacto seguro (αἴσθησις), la repudiación de una regla absoluta y el postulado de una norma adecuada a las características del caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la medicina y sirviéndose como modelo, concretamente, de la obra *Sobre la medicina antigua.*[62]

Nos cerraríamos a la comprensión del espíritu griego si quisiésemos atenuar este hecho, en nombre, por ejemplo, de una "originalidad" interpretada y, por tanto, desvirtuada en un sentido moderno. Es éste un criterio falso que sólo puede servir para extraviarnos. Platón y Aristóteles infunden a su doctrina una autoridad mayor por el hecho de tomar como base una etapa de conocimiento alcanzada ya en un terreno paralelo. En el armazón de la vida griega todo se halla relacionado y una piedra descansa sobre la otra. Y es importante ver confirmado este tipo de estructura de la historia del espíritu helénico, que pudimos observar en cada una de las fases anteriores, ante un

---

60 53d PLATÓN, *Fil.*, 34 E-35 B *ss.*

61 53e ARISTÓTELES, *Ét. nic.*, *ii*, 5, 1106 a 26-32; b 15; b 27. Cf. *De vet. med.*, *9*, citado *supra*, p. 800, n. 39.

62 54 Ecos del pasaje *De vet. med.*, 9, los encontramos también en la literatura médica del siglo iv; Cf. Diocles de Caristos, frag. 138 (ed. Wellmann) y la polémica que figura en la obra *Sobre la dieta*, I, 2 (ed. Littré, t. VI, p. 470, segunda mitad). El autor discute la posibilidad de adaptar con verdadera exactitud la regla general a la naturaleza individual del paciente. Y ve con esto la falla inevitable de todo el arte de la medicina.

punto tan decisivo como el de la teoría central Platónica y aristotélica sobre la *areté* del hombre. No se trata, sin embargo, como a primera vista podría pensarse, de simples analogías, sino de fundir toda la teoría médica sobre la acertada terapéutica del cuerpo con la teoría socrática sobre el cuidado y la terapéutica certeros del alma, para formar una unidad superior. El concepto Platónico y aristotélico de la *areté del hombre* abarca tanto las *aretai* del cuerpo como las del alma.[63] De este modo, la medicina se encuadra perfectamente dentro de la antropología filosófica de Platón. Y contemplado desde este punto de vista, aparece mucho más claro el problema de si y hasta qué punto la ciencia profesional de la medicina debe figurar en la historia de la *paideia.* La ciencia médica no sólo fomenta la comprensión de los problemas y del pensamiento de la medicina en amplios círculos, sino que, concentrándose en una órbita parcial de existencia humana, la del cuerpo, obtiene conocimientos de importancia decisiva para la composición filosófica de una nueva imagen de la naturaleza humana y, por tanto, para la más perfecta formación del hombre.

De nada serviría a nuestro propósito examinar con el mismo detalle el contenido de la medicina de los griegos y su carácter. Una gran parte de ella está formada por simples pormenores de tipo profesional que no tienen un interés directo para el fin que nosotros perseguimos. Sin embargo, la medicina de los siglos V y IV trae, 809 aparte de lo dicho anteriormente, al gran proceso espiritual de la formación del hombre helénico una aportación directa cuya importancia sólo ha sido reconocida y desarrollada por la ciencia médica moderna desde hace poco tiempo: la doctrina referente a la conservación de la salud del hombre. Es éste el verdadero hecho creador del espíritu hipocrático en materia educativa. Para comprenderlo, tenemos que proyectarlo sobre el fondo de la imagen total de la naturaleza que trazan las obras de ciencia médica de aquella época. El concepto de la naturaleza es, como veíamos más arriba, un concepto omnipresente en el pensamiento de los médicos griegos. ¿Pero cuál era su contenido concreto? ¿Cómo concebía el espíritu investigador de la escuela hipocrática la acción de lo que se llamaba la *physis?* Hasta hoy, no se ha hecho ningún intento sistemático de determinar el concepto de la naturaleza en la antigua literatura médica de los griegos, a pesar de lo importante que sería para toda la historia del espíritu del mundo de entonces y de la posteridad. El verdadero médico aparece siempre como el hombre que nunca desliga la parte del todo, sino que la enfoca siempre en sus relaciones de interdependencia con el conjunto. Y nuevamente podemos

[63] 55 Cf. *supra,* pp. 421, 534 ss.

tomar como punto de referencia el juicio emitido sobre Hipócrates en el *Fedro.*[64] En sus palabras, Platón tiene presente lo que nosotros llamarnos la concepción orgánica de la naturaleza. Con su referencia al método de la medicina, se propone poner de relieve la necesidad de que en todos los terrenos se comprenda de un modo certero, primordialmente, la función de la parte dentro del todo, determinando así lo más adecuado para el tratamiento de la parte. Y la medicina es precisamente la ciencia que sirve de modelo para este método de investigación. En el *Fedón,* Platón censura a la antigua filosofía de la naturaleza[65] por no haber tenido en cuenta el factor de la educación inmanente a un fin dentro del cosmos, factor que se halla relacionado del modo más estrecho con el método orgánico de investigación. Lo que echaba de menos en los filósofos de la naturaleza lo encontraba en la ciencia médica.

Es cierto que la ciencia natural y la medicina del siglo XIX veían de otro modo la medicina griega, y su prejuicio dogmático sirvió a su vez de criterio decisivo en cuanto al modo de abordar este problema en las investigaciones de historia de la medicina realizadas por los filólogos.[66] Se sabía, indudablemente, que en los médicos 810 griegos de una época posterior, y sobre todo Galeno, desempeñaba ya un papel importante la concepción teleológica de los procesos naturales. Pero esto se debía, como a primera vista podía comprenderse, a que la influencia de la filosofía había venido a empañar en este punto el pensamiento médico. Por oposición a Galeno se

---

[64] 56 PLATÓN, *Fedro* 270 C-D. Cf. *supra,* p. 804.

[65] 57 PLATÓN, *Fedón,* 96 A ss.

[66] 58 Esto no es aplicable solamente a la literatura sobre la medicina griega, sino también a una obra tan meritoria y tan llena de ideas como la de W. THEILER, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles* (Zurich, 1925). Esta obra se circunscribe esencialmente a los filósofos; por lo que se refiere a los médicos, sólo cita, aparte de la figura tardía de Erasístrato (apéndice, p. 102), ciertos paralelos aislados tomados del *Corpus* hipocrático. Pero aparte de la comparación de la naturaleza con el arte consciente, que en Theiler ocupa aún el primer plano del interés, merece sobre todo un serio estudio la acción inconscientemente teleológica de la naturaleza, tal como la profesa la escuela de Hipócrates. Ésta se ha convertido en la forma de teleología más llena de consecuencias para la ciencia moderna, aunque no se explicase todavía en este sentido la palabra *telos.* Un viraje hacia un enjuiciamiento más adecuado de este aspecto de la medicina hipocrática lo tenemos en A. BIER, "Beiträge zur Heilkunde", en *Münchener Medizinische Wochenschrift,* 1931, núms. 9 ss.

consideraba a Hipócrates como un empírico puro, con lo cual se creía dar ya por sentado que el punto de vista teleológico era incompatible con él. A Hipócrates se le reputaba como uno de los grandes representantes antiguos de la actitud puramente mecánico-causal ante la naturaleza.[67] La idea de la "medida", imperante en la obra *Sobre la medicina antigua* y que los médicos griegos consideraban como un criterio obligatorio general, nos lleva a pensar que ese modo de concebir el carácter de la medicina hipocrática es, por lo menos, discutible. Al mismo tiempo, esa idea nos indica en qué sentido podemos hablar aquí de teleología. El médico es el llamado a restaurar la medida oculta, cuando viene a alterarla la enfermedad. En estado de salud es la propia naturaleza la que se encarga de implantarla,[68] o bien es ella misma la medida justa. El concepto de "mezcla", tan importante y que representa en realidad una especie de equilibrio justo entre las diversas fuerzas del organismo, se halla estrechamente relacionado con el de la "medida" y el de la "simetría".[69] La naturaleza actúa a tono con esta norma —pues así debemos llamarla— plena de sentido y, desde este punto de vista, se comprende que Platón

hable de la fuerza, la salud y la belleza, concretamente, como de las "virtudes" (ἀρεταί) del cuerpo, comparándolas con las virtudes éticas del alma. Para él la *areté* es precisamente la simetría de las partes o de las fuerzas, que constituye en términos médicos el estado normal.[70] Por eso no nos asombra encontrarnos también con la palabra 811 *areté* en las obras que recogen el pensamiento médico antiguo.[71] Este término no penetra en la medicina bajo la

---

[67] [58a] T. GOMPERZ, *Griechische Denker,* t. i (4a ed.), p. 261, a quien hay que reconocer el mérito de haber entroncado a los médicos por vez primera con la evolución de la filosofía griega es, sin embargo, en su modo de enjuiciar los problemas, el representante típico de la época positivista. Esto se revela en el hecho de que establece una conexión estrecha entre Hipócrates y Demócrito. Para ello se remite a la ficticia correspondencia posterior que intenta relacionarlos.

[68] [59] Cf., por ejemplo, *De vet. med.,* 5 (final), 9; *De victu, iii*, 69 y a través de la generalidad de las prescripciones dietéticas.

[69] 60 Cf. *De vet. meó..,* 14 (segunda mitad); *De aere,* xii; *De nat. hom.,* 4; *De locis in hom.,* 26, y otros; sobre el concepto de la armonía, *De victu,* i, 8-9. Cf. mi libro *Diokles von Karystos,* p. 47, sobre ἁρμόττον, μέτριον, σύμμετρον.

[70] [61] PLATÓN, *Fedón,* 93 E; *Leyes,* 773 A, y *Gorg.,* 504 C, aluden a lo mismo con su definición de la salud como el orden (τάξις) del cuerpo. Cf. ARISTÓTELES, frag. 7, p. 16 (ed. Walzer) (45 ed. Rose) acerca de la simetría como causa de la salud, de la fuerza y la belleza del cuerpo.
[71] [62] Cf., por ejemplo, *De victu ac.,* 15 y 17.

influencia de Platón. Por el contrario, refleja un punto de vista que responde precisamente a la concepción que tenía de la naturaleza la medicina griega antigua. La adecuación a un fin en la acción de la naturaleza se revela de un modo especial en las enfermedades. La función del médico en el tratamiento de los enfermos no consiste en intervenir en contra de la naturaleza. Los síntomas de la enfermedad y, sobre todo, la fiebre representan ya de por sí el comienzo del proceso de restauración del estado normal. Éste se encarga de encauzarlo el propio organismo: el médico se limita a averiguar dónde puede intervenir para ayudar al proceso natural encaminado a la curación. La naturaleza se ayuda a sí misma.[72] Tal es el axioma supremo de la teoría médica hipocrática y al mismo tiempo la expresión más palmaria de la fundamental concepción teleológica de Hipócrates.

Dos generaciones más tarde, Aristóteles determina la relación entre el arte y la naturaleza, diciendo que no es ésta la que imita al arte, sino que el arte se ha inventado para llenar las lagunas de la naturaleza.[73] Esta concepción presupone que la naturaleza tiene una estructura adecuada enteramente a un fin y ve en ella el prototipo del arte. En cambio, la medicina de la época sofística había intentado probar, en parte, la adecuación del organismo humano a un fin comparando las distintas partes del organismo a las herramientas e invenciones técnicas y estableciendo las semejanzas existentes entre unas y otras. Un ejemplo de esta concepción teleológica lo tenemos en Diógenes de Apolonia, que era a la par filósofo de la naturaleza y médico. Por eso se le atribuye la paternidad de esta teoría.[74] En todo caso, ésta surgió en el campo de la medicina. En el *Corpus* hipocrático la encontramos sostenida por el autor del escrito *Sobre el corazón.*[75] En el libro primero de la obra *Sobre la dieta* tropezamos con otra forma más mística de la concepción teleológica:

---

[72] 63 La precipitación de la *psyche* en acudir a la parte del cuerpo herida, que Heráclito, frag. 67 a, compara con la araña que se precipita hacia el sitio de la red rota por la mosca, recuerda la precipitación de la naturaleza para acudir en socorro (βοηθεῖ) del cuerpo contra las enfermedades, según la doctrina de los hipocráticos. Este pasaje produce más bien la impresión de una teoría médica que de un aforismo de Heráclito.

[73] 64 Cf. mi *Aristóteles,* p. 92.

[74] 65 Cf. últimamente THEILER, *ob. cit. (supra,* n. 58), pp. 13 *ss.,* que pretende atribuir a Diógenes todos los ejemplos de este tipo.

[75] 66 THEILER, *ob. cit.,* p. 52, cita un ejemplo tomado de esta obra, la cual se coloca siempre, por lo demás, en este mismo punto de vista.

según ella, todas las artes son imitaciones de la naturaleza del hombre y deben interpretarse partiendo de las analogías ocultas con ella, como el autor intenta demostrar a la luz de una serie de ejemplos traídos de muy lejos.[76] Esto no tiene nada que ver con Aristóteles ni con Diógenes, 812 pero demuestra cuan multiforme era y cuan extendida se hallaba esta idea en la medicina de aquella época. "El arte del médico consiste en eliminar lo que causa dolor y en sanar al hombre alejando lo que le hace sufrir. La naturaleza puede lograr esto por sí misma. Si se sufre de estar sentado, no hay más que levantarse; si se sufre de moverse, basta con echarse a descansar. Y como en este caso, la naturaleza lleva en sí misma muchas otras cosas del arte del médico." [77] Todo esto no son más que especulaciones personales del autor. Pero también la escuela hipocrática aconseja al médico que sólo asuma un papel de auxiliar y complemento de la naturaleza. Así, leemos, por ejemplo, en la obra *Sobre las epidemias:* "La naturaleza del paciente es el médico que cura su enfermedad." [78] Y mientras que aquí se concibe la *physis* individual como un ser que actúa con arreglo a un fin, en la tesis —o mejor diríamos aforismo —siguiente, la consideración del autor recae sobre la *physis* en general. La naturaleza encuentra por sí misma los medios y los caminos necesarios sin necesidad de una inteligencia consciente, por ejemplo el pestañear, los movimientos de la lengua y tantas cosas más por el estilo. El problema de la adecuación de la naturaleza a un fin había sido resuelto por la filosofía de la naturaleza en la etapa más reciente —dejándose guiar a su vez, como ya hemos visto, por la medicina— mediante la hipótesis de una razón divina que gobernaba el mundo entero y que lo había ordenado todo de un modo tan racional.[79] Los hipocráticos se abstienen de toda hipótesis metafísica de esta clase, pero admiran la naturaleza que, a pesar de carecer de conciencia, procede de un modo absolutamente teleológico. El moderno vitalismo introduce en este punto como eslabón intermedio entre lo consciente y lo inconsciente el concepto fisiológico del estímulo, como fuente de las reacciones ideológicas del organismo. Este concepto no aparece aún en Aristóteles. La ciencia antigua no llegaba a una conclusión clara en cuanto al modo de realizarse los procesos teleológicos en el organismo, pero sí afirmaba decididamente la existencia del hecho como tal. Para ella, la acción teleológica de la naturaleza se halla vinculada absolutamente a la existencia

[76] 67 *De victu,* i, 11.

[77] 68 *De victu,* i, 15.
[78] 68a *Epid.,* vi, 5, 1: νούσων φύσιες ̓ιητροί

[79] 69 DIÓGENES DE APOLONIA, frag. 5, Diels. (Cf. también frags. 7 y 8.)

de los seres animados, los únicos que interesan a la medicina.

En el citado pasaje, el autor acuña en relación con esto el concepto de una *paideia* inconsciente por virtud de la cual la naturaleza se encarga de hacer lo que es necesario: εὐπαίδευτος ἡ φύσις ἑκοῦσα, οὐ μαθοῦσα, τὰ δέοντα ποιεῖ. Es cierto que en el texto de la edición de Hipócrates por Littré, poco satisfactoria desde un punto de vista crítico aunque extraordinariamente meritoria para su tiempo, y que todavía hoy tenemos que utilizar, pues no existen ediciones mejores de muchas de las obras de este autor, se dice, por el contrario, que "la naturaleza, aunque sea inculta y no haya aprendido 813
nada, hace lo que se debe hacer". Con una idea negativa semejante a ésta nos encontramos en el autor de la obra rica en aforismos *Sobre la dicha,* escrita más tarde: [80] "Las naturalezas de las cosas no han tenido ningún maestro." Casi parece como si hubiese conocido y plagiado la variante de nuestro pasaje del libro *Sobre las epidemias.* Pero en este caso se dejó llevar por un camino falso, pues para el pensamiento de esta época sería demasiado paradójica la idea de que pudiera hacerse lo debido sin *paideia* alguna. Por tanto, si la naturaleza hace por sí misma lo necesario sin haberlo aprendido es porque encierra la capacidad genial de educarse a sí misma (εὐπαίδευτος). Su maestría se desarrolla en contacto directo con su misión. Tal es el texto que, aparte de los mejores manuscritos, tuvo también a la vista, evidentemente, el poeta de la colección de los gnomos atribuidos a Epicarmo. Este poeta explica la sabiduría de la naturaleza exactamente en el mismo sentido, mediante la idea de que se ha educado a sí misma. La razón inconsciente de la naturaleza se interpreta como algo análogo a la "cultura" consciente del hombre.[81] Esta idea hipocrática cala más hondo que la prueba de los sofistas, que encontraba también eco en el pensamiento médico, según la cual la formación de la

[80] [70] *De alim.*, 39: φύσιες πάντων ἀδίδακτοι.

[81] [71] EPICARMO, frag. 4 Diels:
τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα. πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο.
Se alude a la incubación del huevo por la gallina, que se invoca como ejemplo de la razón natural de todos los seres vivientes. Si fuese auténtico, éste sería si no el testimonio más antiguo con que contaríamos en apoyo del concepto de la παιδεία, por lo menos no muy posterior al de ESQUILO, *Los siete,* 18 (Cf. supra, p. 263). Sin embargo, en Esquilo la palabra significa sólo la παίδων τροφή; en Epicarmo esta palabra tiene ya el sentido de la cultura superior, sentido que adquiere a través de los sofistas y sobre todo en el siglo IV. Diels cuenta este fragmento entre los pocos que no acusan indicios de proceder de uno de los libros de sentencias atribuidos más tarde a Epicarmo. Sin embargo, la evolución del sentido de la palabra παιδεία nos indica que se trata de una falsificación ni más ni menos que las otras.

naturaleza humana por la *paideia* tenía su analogía en la agricultura y en la domesticación de animales.[82] En efecto, aquí la *paideia* se concibe como una disciplina y una domesticación puramente exteriores, mientras que según la concepción hipocrática la *paideia* tiene ya su avanzada inconsciente y espontánea en la naturaleza misma y en su acción teleológica. Este punto de vista espiritualiza lo natural y naturaliza lo espiritual. De esta raíz es de donde brota el empleo genial de analogías espirituales para explicar lo físico 814 y de analogías físicas para interpretar lo espiritual. El autor del libro *Sobre las epidemias* estampa, valiéndose de tales analogías, afirmaciones tan palmarias y aforísticas como ésta: "El esfuerzo físico es alimento para los miembros y la carne, el sueño es alimento para las entrañas." "El pensar es para el hombre el paseo del alma." [83]

A la luz de esta imagen de la naturaleza como una fuerza espontánea e inconscientemente teleológica, podemos comprender la tesis del autor de la obra *Sobre la dieta:* "La naturaleza se basta en todo y por todo." [84] Pero del mismo modo que el médico, con su arte, facilita la obra de la naturaleza cuando se altera su equilibrio, esta misma concepción imbuye también a este autor el deber de prevenir el peligro que amenaza y de velar por la conservación del estado normal. En la Antigüedad los médicos eran, mucho más que hasta estos últimos tiempos, médicos de sanos más que de enfermos. Esta parte de la medicina se resume bajo el nombre de higiene (τὰ ὑγιεινά). Los cuidados de la higiene versan sobre la "dieta". Los griegos entienden por "dieta" no sólo la reglamentación de los alimentos del enfermo, sino todo el régimen de vida del hombre y especialmente el orden de los alimentos y de los esfuerzos impuestos al organismo. En este aspecto, el punto de vista teleológico en cuanto al organismo humano debía imponer al médico una

---

[82] 72 Cf. *supra,* pp. 285 ss. Como tempranos ecos del paralelo sofístico de la *paideia* con la agricultura, de que allí se habla, debemos añadir HIP., *Nomos* 3, donde el concepto de la cultura en general se transfiere a la cultura especial de los médicos, y PLATÓN, *Timeo,* 77 A, donde la comparación se invierte ingeniosamente y la agricultura se presenta como una *paideia* de la naturaleza. Lo más probable es que ambas variantes procedan del siglo IV.

[83] 73 *Epid.,* vi, 5, 5. DEICHCRAEBER, *ob. cit. (supra,* p. 790, n. 15), lo interpreta así: "el paseo del alma [por el cuerpo se le representa] al hombre [como] el pensamiento". Pero ψυχῆς πείρατος φροντὶς ἀνθρώποισι no puede significar eso. El pensar (μέριμνα) se incluye también entre los "ejercicios" en *De victu,* II, 61. La nota nueva consiste en que los "ejercicios" se hagan extensivos del cuerpo al alma.

[84] 74 De alim., 15.

gran misión educativa. La sanidad antigua sólo era incumbencia pública en una parte muy pequeña; en lo fundamental dependía del nivel de cultura del individuo, de su grado de conciencia, de sus necesidades y de sus medios. Y se hallaba relacionada desde el primer momento, como era natural, con la gimnasia. Ésta ocupaba un lugar importante en los trabajos del hombre griego medio. Descansaba a su vez en una larga experiencia higiénica y exigía un control constante del cuerpo y de sus actos. Se explica, pues, que el gimnasta fuese, como consejero experto en el cuidado del cuerpo, el precursor del médico. Y no fue desplazado, ni mucho menos, al aparecer la teoría de la dieta, sino que mantuvo siempre su posición al lado de aquél. Aunque al principio la medicina intentó invadir el campo de la gimnasia, las obras dietéticas que se han conservado demuestran que no tardó en establecerse una división de jurisdicciones, en la que el médico se remitía para ciertas cosas a la autoridad del gimnasta.

A nosotros han llegado los restos de una copiosa literatura médica sobre la dieta adecuada procedente de todos los periodos de la cultura griega, que nos permiten trazar una historia de su desarrollo, la cual ilustra también las vicisitudes de la vida social. Sin embargo, aquí 815 sólo tenemos que ocuparnos de sus comienzos. Las obras más antiguas sobre higiene se han perdido. Respecto a la época de fines del siglo V y comienzos del iv. en que empezó a desarrollarse este aspecto de la cultura física griega, dispondríamos, si el criterio cronológico imperante fuese cierto, además del breve escrito *Sobre un régimen de vida* sano, de otros dos testimonios: los cuatro libros *Sobre la dieta,* una obra famosa en la baja Antigüedad, y los extensos fragmentos conservados por escritores posteriores de la obra perdida del importante médico Diocles de Caristos. Es cierto que ambas obras datan seguramente, como veremos, de tiempos posteriores a lo que generalmente se venía creyendo. No obstante, podemos considerarlas como representantes de una época unitaria, puesto que coinciden en lo típico. Pero como revelan en sus variaciones sobre el tema un cierto desarrollo de esta rama y un grado considerable de individualidad, las caracterizaremos por separado. Una historia completa de la dietética en esta época debería tomar en consideración, además, las reglas sobre el régimen de vida de las personas sanas, diseminadas en otros escritos del *Corpus* hipocrático.

La obra *Sobre un régimen de vida sano*[85] se propone servir de guía a los

---

[85] 75 T. vi, p. 72 (ed. Littré).

profanos sobre la dieta diaria que debe observarse. Comparte esta mira con el libro *Sobre las afecciones,* por cuya razón esto ya en la Antigüedad se reproducía en algunos manuscritos inmediatamente a continuación de aquella obra. En él se examina, a modo de introducción, el problema de la educación de los profanos y se habla de la cantidad de cultura médica que el profano necesita para su propio uso, para impedir que su enfermedad empeore o, si ello no es posible, por lo menos para entender mejor las indicaciones del médico y coadyuvar a ellas. El libro termina con la exposición de una doctrina dietética para enfermos, de inteligencia general. Con esto, el paralelo entre este escrito y la obra *Sobre un régimen de vida sano* es perfecto y se comprende que en la Antigüedad ambas obras se atribuyesen al mismo autor. La reglamentación de la dieta para las personas sanas abarca la alimentación y los esfuerzos físicos indicados para las diferentes épocas del año y para las distintas comarcas, constituciones, edades y sexos, pero todo en términos muy generales. La idea fundamental del autor podría caracterizarse como una especie de política médica de equilibrio que en las estaciones frías del año prescribe mucho alimento sólido y poco líquido y en las estaciones cálidas lo contrario, para compensar los efectos del invierno aumentando la sequedad y el calor y los del verano mediante la humedad y el frío. Por tanto, siempre que haya el peligro de que predomine en el organismo una cualidad, deberá acentuarse la cualidad contraria. En efecto, el origen de las enfermedades se debe, según el punto de vista del autor, el cual coincide en esto con la obra *Sobre la naturaleza* 816 *del hombre,* al hecho de que el organismo no está formado solamente por un elemento, sino por varios, y a que la proporción adecuada entre éstos puede alterarse fácilmente al aumentar en exceso una de las cuatro cualidades: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Tal es la teoría que el autor de la obra *Sobre la medicina antigua* rechaza con razón como demasiado esquemática, pero precisamente por serlo se comprende que esta teoría se manejase con cierta facilidad. Esta dieta constituye una diplomacia relativamente sencilla con respecto al propio organismo, ya que sólo tiene que contar con un número relativamente pequeño de factores decisivos. No es aún una doctrina tan intrincada como lo será un siglo más tarde, aproximadamente, en la obra de Diocles. Este autor reglamenta todo el curso del día desde la mañana hasta la noche; en cambio, en aquella antigua obra sólo se determinan en cierto modo las variaciones de la dieta en las dos estaciones extremas del año, verano e invierno, y en las dos estaciones de transición, primavera y otoño. El atenerse a sus prescripciones no resulta difícil precisamente porque exige demasiada precisión, sino a lo sumo, por lo contrario, porque eran excesivamente vagas. La relación entre el médico y el gimnasta no se halla todavía deslindada en

esta obra. El autor esquematiza también la cantidad mayor o menor de ejercicio físico con arreglo a la misma idea fundamental, o sea según las estaciones del año, sin preocuparse demasiado de la opinión del gimnasta.[86]

Carácter completamente distinto tiene la obra en cuatro libros *Sobre la dieta,* obra verdaderamente enciclopédica que el autor, según sus propias palabras, ha emprendido con el propósito de resumir toda la literatura sobre esta materia, ya muy copiosa en su época, y completarla allí donde fuese necesario.[87] El autor es un filósofo y un sistemático, aunque apenas le caracterizaríamos con justicia calificándolo de simple compilador. Es más que dudoso que los intentos hechos hasta ahora para analizar esta obra y que la cortan como con tijeras para atribuir unos trozos a un sofista heraclizante. otros a un discípulo de Anaxágoras y otros al dietético Heródico, representen la solución del enigma.[88] El filósofo de la naturaleza al que se pretende desglosar como segunda fuente fundamental de las partes de la obra de matiz heracliteano sólo es, a su vez, parcialmente anaxagoriano; a ratos tiene destellos que recuerdan completamente a Empédocles o a Diógenes de Apolonia. Indudablemente, no hay más remedio que dar crédito al autor cuando dice que se inspira en las más diversas 817 fuentes y que su doctrina pretende ser también muy amplia en el aspecto filosófico, al igual que en el aspecto médico. Todo esto parece situarle en una época posterior a la de Hipócrates, razón por la cual es inverosímil de antemano que el autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* escrita en el último tercio del siglo v, se refiriese precisamente a él, con su polémica contra los médicos dados a la filosofía. En cambio, el autor de la obra *Sobre la dieta* parece conocer ya al empírico; en todo caso, se esfuerza en atenerse a sus postulados y en no detenerse en generalidades; más aún, señala expresamente repetidas veces que lo fundamental en medicina es lo individual. También le preocupa el problema de la exactitud. No tiene a juicio suyo ningún valor prescribir en términos generales la cantidad de calor y frío que debe suministrarse para mantener

---

[86] 76 Cf. las detalladas prescripciones sobre los ejercicios gimnásticos en *De victu. sal.*, 7.

[87] 77 *De victu,* i (t. vi, p. 466, ed. Littré).

[88] 78 Cf. sobre todo el trabajo de C. FREDRICH, "Hippokratische Untersuchun-gen", en *Philologische Untersuchungen,* editado por Kiessling y Wilamowitz, t. 15, Berlín, 1899, pp. 81 *ss.*, en el cual se emprenden caminos nuevos, aunque sus métodos en lo que se refiere al análisis de las fuentes son demasiado mecánicos. Sobre la literatura antigua acerca del tema, Cf. p. 90 de la citada obra.

sano el cuerpo, como hace el autor anterior a él de la obra *Sobre un régimen de vida sano,* sino que debe exigirse una descripción detallada de los efectos que producen todos los alimentos. Su obra era famosa en la Antigüedad como un arsenal inagotable de detalles.[89] Galeno entiende que su segundo libro, pese a la abigarrada filosofía que impera en el primero y a otros elementos extraños, es digno de Hipócrates, y aunque el autor deba esto en parte a las fuentes utilizadas por él en este libro, todo el mundo debiera reconocer que adopta ya conscientemente una actitud situada más allá de la antigua polémica de principios entre la medicina filosófica y la medicina empírica y aspira a conciliar ambas tendencias. Para él, el postulado establecido también por la escuela hipocrática según el cual el médico debe tener en cuenta la constitución total del hombre, su medio ambiente climático y local y el cambio del acontecer cósmico, incluye irremisiblemente la necesidad de ocuparse teóricamente de la naturaleza toda. El problema que tan importante considera el autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* a saber, el de cuál es la parte del organismo que ejerce el predominio en un momento dado, es decisivo también para el dietético, pero no puede separarse del problema de saber qué partes componen el hombre y le han dado origen.[90] La *diagnosis* es inseparable de la *gnosis,* del conocimiento de la naturaleza en su 817 conjunto. A continuación viene el conocimiento de los detalles, empezando por el de los alimentos y sus efectos sobre las diversas constituciones, así como también lo referente a los esfuerzos físicos. Este último aspecto es tan importante como el de una alimentación adecuada y, sin embargo, el autor de esta obra, al igual que tantos otros médicos anteriores, no se refiere para nada a él.[91] El dietético preconiza una compensación sistemática y consciente entre

---

[89] [79] Pretende describir detalladamente los efectos de todas las comidas y bebidas y de todos los ejercicios, para que las prescripciones puedan adaptarse a cada ocasión concreta. La nítida distinción entre lo general (κατὰ παντὸς) y lo especial (καθ᾽ ἕκαστον) es característica del método empleado por este autor. Cf. acerca de esto sus propias observaciones de principio en II, 37 y 39. El autor de la obra *Sobre la medicina antigua* no pudo acusar de incurrir en vagas generalidades a un médico como éste que rechaza tan enérgicamente el hablar en términos generales y se concentra en el detalle. La teoría del κατὰ παντὸς y del καθόλου lógicos es desarrollada más tarde con mayor precisión por Aristóteles. Esto constituye un indicio importante para poder situar cronológicamente el origen de los libros *Sobre la dieta.*

[90] [80] *De victu,* i, 2 (comienzo). Esto parece ir dirigido contra el autor de la obra *Sobrp la medicina antigua,* que rechaza expresamente este modo de plantear el problema (ἱστορίη) con arreglo a la filosofía de la naturaleza.

[91] [81] Es característico de la concepción del autor de la obra *Sobre la medicina antigua* el hecho de que deriva por entero los orígenes de la medicina del desarrollo de la dieta para

los efectos contrapuestos de la alimentación y el esfuerzo. Toma como ideal para ello la simetría, que los antiguos sólo aplicaban en un principio a la alimentación. Según él, este ideal debe hacerse extensivo a los ejercicios físicos y a su relación con la nutrición.[92] El autor sigue aquí, probablemente, la teoría de Heródico de Selimbria, el primero que asignó a los ejercicios físicos un puesto de primer plano en la dieta y los desarrolló sistemáticamente.[93] Era *paidotribes* y buscaba la curación de sus propias enfermedades en la gimnasia, haciendo de ésta una medicina para sí mismo y para otros. Debió de alcanzar cierta celebridad, pues son muchos los que lo citan. El sarcástico autor del sexto libro *Sobre las epidemias* dice, refiriéndose a él, que mataba a los enfermos de fiebre a fuerza de ejercicios físicos redoblados y baños de vapor, y Platón se burla de él diciendo que no fue capaz de curarse a sí mismo con su método y que no hizo más que aplazar artificialmente su muerte "martirizándose" años y años. Aristóteles cita un dicho suyo, según el cual hay mucha gente a quien no puede considerarse feliz porque goce de salud, pues sólo conserva ésta a fuerza de privarse de todas las cosas agradables. Este juicio debiera aplicarse en primer término, según Platón, al propio Heródico. Es posible que el postulado de la simetría entre la alimentación y los ejercicios físicos que preconiza nuestro autor tuviese ya en cuenta estas críticas, extendidas evidentemente en el siglo IV. Es cierto que él no sostiene el principio de la "autarquía" del arte médica, tan vivamente propugnada por otros médicos, ni para un concepto tan ampliado de la medicina, por entender que no es posible determinar la medida exacta de la alimentación y del esfuerzo para cada individuo. En este punto creo que es clara su actitud polémica contra el autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* puesto que aparecen expresamente repetidos y negados todos los conceptos importantes que éste emplea. Es el problema del individuo y de sus necesidades el que hace fracasar, para el dietético, la perfección total del arte de la medicina.[94] Concede en todo caso que el médico podría 819
aproximarse a su meta ideal si constantemente tuviese ante sus ojos al individuo, como lo tiene el gimnasta. Pero esto es imposible.[95]

---

enfermos.

[92] 82 *De victu, 1,2* (t. vi, p. 470, ed. Littré).

[93] 82a Sobre Heródico. Cf. PLATÓN, *Rep.,* 406 A-B: ARISTÓTELES, *Ret.,* i, 5. 1361 b 5: HIP.. vi, 3, 18.

[94] *83* *De victu, I,2* (t. vi, p. 470, ed. Littré).

[95] 84 *Ibid.*

Para no intervenir, como hacen la mayoría de los médicos, cuando ya se ha declarado la enfermedad, escribe su sistema dietético, cuya aplicación exacta tiende a prevenir las enfermedades. Es a la par un sistema de prodiagnosis y de profilaxia, y en ello precisamente consiste el descubrimiento de este autor. Y responde a la conciencia de que el objetivo de un buen tratamiento individual no puede alcanzarse si no se consigue que el propio individuo coopere en gran parte como factor médico activo y consciente con la función del médico.[96] Después de establecer en el libro primero los fundamentos generales de la filosofía de la naturaleza, el autor empieza describiendo en el segundo los efectos de los diversos climas y comarcas y a continuación expone del modo más minucioso los de todos los alimentos vegetales y animales y los de todas las bebidas. De este modo obtenemos una vista panorámica de la asombrosa riqueza y de la gran variedad que la alimentación de la época brindaba al hombre griego culto. La enumeración que hace aquí el médico supera con mucho en variedad a los largos *menús* de las comedias dórica y ática. Y también en este aspecto procede sistemáticamente. Lo primero que hace es clasificar la enorme masa de alimentos vegetales con que empieza su enumeración en cereales y legumbres. Solamente omite las verduras y las frutas. Éstas vienen después de la carne, pues desde el punto de vista dietético están consideradas como postres (ὄψον). Los alimentos animales se dividen en mamíferos, subdivididos a su vez en crías y animales adultos y en aves, pescados y crustáceos. Se examinan los diversos efectos de los animales salvajes y los domesticados en lo tocante a la alimentación. Luego vienen los productos animales y sus derivados, los huevos, la leche y el queso. La leche es el único que se trata en relación con las bebidas, a las cuales queda incorporado.

Bastaría el breve capítulo dedicado al queso para refutar la opinión dominante según la cual es contra el autor de esta obra hacia quien se manifiesta con un celo tan violento, censurando su tendencia a las generalizaciones precipitadas, el escrito *Sobre la medicina antigua.* Éste cita como ejemplo de ello precisamente el modo de tratar el queso, diciendo que su autor, acusado de generalizar demasiado, se limita a considerarlo perjudicial. En realidad, nuestro médico observa acertadamente que el queso es pesado, pero lo declara, a pesar de ello, nutritivo.[97] Es necesario invertir el

[96] 85 *De victu,* i, 2 (t. vi, p. 472, ed. Littré), donde aparece también el concepto de la "prodiagnosis". "Profilaxia" es un término posterior, pero que define bastante bien la intención del autor. Él se propone unir ambas cosas.

[97] 86 Cf. *supra.* p. 801. *De victu, ii,* 51, se refiere a *De ret. med.,* 20.

orden cronológico que hasta aquí se venía estableciendo entre ambas obras: es evidente que el dietético 820 utilizó no sólo el libro *Sobre la medicina antigua,* sino también otros escritos hipocráticos anteriores. Así, por ejemplo, vemos cómo recoge casi al pie de la letra la enumeración de los factores climáticos que en la introducción a la obra *Sobre los vientos, las aguas y las regiones* se declaran importantes desde el punto de vista de la medicina,[98] y cómo exige que los ejercicios físicos se gradúen con arreglo a ellos. Y tampoco puede descartarse el hecho de que conoce las ideas expuestas en el libro *Sobre las epidemias,* del mismo modo que a su vez la escuela de Cos poseía también, evidentemente, su obra, puesto que ha llegado a nosotros conjuntamente con las obras de los hipocráticos. En las *Epidemias* se califica ingeniosamente al pensar como "el paseo del alma".[99] El dietético, cualquiera que sea el sitio de donde la tome, recoge esta idea y la utiliza a su modo sistemáticamente, clasificando entre los "ejercicios" no sólo el pensar, sino también la acción de los sentidos y de la palabra. Y contrapone estos "ejercicios", como una categoría especial de esfuerzos que él llama esfuerzos "naturales", a las distintas clases de paseos y ejercicios gimnásticos, que agrupa bajo el nombre de esfuerzos artificiales o "violentos". Y la teoría del movimiento físico que enlaza a esto tiene todo el aire de ser original suya, sobre todo cuando dice que el alma, por su esfuerzo, se acalora y seca y que la absorción de la humedad de la carne conduce al enflaquecimiento del cuerpo.[100]

Tenemos que decidirnos a situar la obra *Sobre la dieta,* no ya más acá de comienzos de siglo, sino bien avanzado el siglo IV. Aduciremos en apoyo de este criterio un solo hecho, al que podrían añadirse muchas otras razones filológicas, estilísticas y materiales. En esta obra leemos, en efecto, que las friegas deben darse con una mezcla de aceite y agua, para evitar que el cuerpo se caliente demasiado (οὐ δεινῶς) .[101] Pues bien, a nosotros ha llegado un fragmento extenso de una obra de Diocles de Caristos que versa especialmente sobre este tema, obra que lleva el nombre de su padre, el

---

[98] 87 *De victu,* i, 2 ít. vi, p. 470, ed. Littré). Cf. acerca de esto *De aere,* I-II. Allí nos encontramos, examinados por el mismo orden que en el autor de la obra *Sobre la dieta,* con los siguientes factores: la estación del año, los vientos la situación de la ciudad, las enfermedades propias del verano y del invierno, el curso de los astros, el cambio de las enfermedades. Lo referente a las aguas es lo único que el dietético omitió al extractar el escrito que tomó como base.

[99] 88 *Epid.,* vi, 5, 5.
[100] 89 *De victu. ii,* 61.
[101] 90 *De victu, ii,* 65 (final).

médico Arquidamo, a cuya memoria está dedicada. Este médico era contrario a las friegas con aceite, usuales en aquella época, porque calentaban demasiado el cuerpo. Diocles refuta sus razones y propone como solución intermedia emplear en verano una mezcla de aceite y agua y en invierno aceite solo.[102] La fórmula del aceite y agua mezclados para las friegas y el razonamiento de evitar que el cuerpo se caliente demasiado son tan individuales que la coincidencia de Diocles con el autor de la obra *Sobre la dieta* no responde evidentemente, en este caso, a una pura 821 casualidad. Y no es necesario pararse a demostrar cuál de los dos se inspira en el otro. La época en que vivió Diocles rebasa, como he demostrado en mi libro sobre este famoso representante de la escuela médica dogmática del año 300 y su apogeo coincide sobre poco más o menos con este año. Es indudable que el autor de la obra *Sobre la dieta* tuvo que vivir antes; [103] aparte de otras razones, Diocles se halla separado de él por la influencia de Aristóteles y la escuela peripatética, muy clara y manifiesta por todas partes en el primero. Es, pues, de suponerse que éste conocía ya la repulsa total de las friegas con aceite expresada por Arquidamo, el padre de Diocles, y se oponía a ella por considerarla exagerada. Diocles acepta para el verano su fórmula intermedia de emplear una mezcla de aceite y agua, mientras que para el invierno se atiene a las friegas con aceite solo.[104] Si esta observación no va descaminada, llegaremos a la conclusión de que su autor fue contemporáneo de Arquidamo, el padre de Diocles. Es la época en que encaja el carácter marcadamente ecléctico de su obra, su gran extensión y la masa de literatura utilizada en ella.

Otro indicio que sitúa la obra en el siglo iv es la manifiesta preferencia que el autor siente por la división sistemática de la materia en géneros y especies, método que tuvo su apogeo precisamente en aquella época. Es cierto que ya en el siglo v pudimos observar cierta tendencia a la formación de tipos (εἴδη) en todos los campos de la experiencia médica, pero esta evolución alcanza aquí una etapa superior. Esto se ve con especial claridad en la excelente ordenación sistemática que sirve de base a la enumeración completa de las clases de alimentos que hace este autor. Su sistema animal atrajo hace ya varios decenios la atención de los zoólogos.[105] Éstos se resistían a creer que

---

[102] 91 DIOCLES, frags. 147 y 141 (ed. Wellmann).

[103] 92 Cf. mi libro *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938), pp. 67 s.

[104] 92a Cf. sus observaciones acerca de esto, *De victu, I,* 1.

[105] 93 Cf. R. BURCKHARDT, "Das koische Tiersystem, eine Vorstufe der zoologischen Systematik des Aristóteles", en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in*

nuestro médico hubiese podido inventar exclusivamente para sus fines dietéticos un sistema como éste, tan afín a la clasificación aristotélica del reino animal. Se le consideraba demasiado minucioso en los detalles, desde este punto de vista, y demasiado informado por un interés zoológico teórico. Por otra parte, no hay la menor noticia de que existiese una zoología prearistotélica como ciencia independiente en el siglo v, época en que se situaba la obra. Ante este dilema, se optaba por admitir la existencia en la escuela hipocrática de amplios estudios zoológicos para fines médicos, aunque no hubiese llegado a nosotros ninguna otra noticia de ellos, y se reconstruía a base de la obra *Sobre la dieta* un "sistema zoológico de la escuela de Cos". Sin embargo, aun bajo esta forma sigue siendo inverosímil la existencia de un sistema zoológico parecido al de Aristóteles en el siglo v.[106] En 822 cambio, el enigma de sus clasificaciones resulta más fácil de explicar partiendo del supuesto de que la obra a que nos referimos no es anterior a la época de Platón. Un conocido fragmento del dramaturgo Epícrates procedente de esta época habla de algunos intentos de clasificación de todo el mundo vegetal y animal hechos en la Academia, en presencia, entre otros, de un médico siciliano.[107] Y aunque éste da muestras altamente descorteses de aburrimiento, su sola presencia basta para demostrar que esta clase de investigaciones atraía precisamente a los médicos, sin perjuicio de que el método poco empírico seguido en ellas los decepcionase.[108] La escuela de Platón atraía a espíritus muy diversos desde lejanas tierras y el médico siciliano no es, sin duda, más que uno entre muchísimos ejemplos parecidos. Las investigaciones de la Academia sobre la clasificación del reino animal y vegetal se dieron más tarde a la publicidad en las obras de Espeusipo y Aristóteles. Con ambas presenta ciertas semejanzas el sistema zoológico del dietético.[109] Sin embargo, será conveniente examinar también

---

Basel, t. xv, 1904, pp. 377 *ss.*

[106] 94 Sobre la imposibilidad de atribuir la obra *Sobre la dieta* a la escuela de Cos, Cf. últimamente A. PALM, *Studien zur hippokratischen Schrift* Περὶ διαίτης (tesis doctoral, Tubinga, 1933), p. 7. Por lo demás, el autor no exterioriza ninguna duda por lo que se refiere al temprano origen de la obra.

[107] 95 EPÍCRATES, frag. 287 (ed. Kock).

[108] 95a Cf. acerca de él M. WELLMANN, *Fragmente der sikelischen Aerzte,* p. 69, y mi libro *Aristóteles,* pp. 26-30.

[109] 96 Cf. A. PALM, 06. cit., pp. 8ss., aunque prescinde en su investigación de la botánica del autor de la obra *Sobre la dieta.*

minuciosamente su sistemática vegetal y su método de clasificación en otros campos antes de aventurarse a emitir un juicio acerca de la relación existente entre nuestro autor y estos intentos de clasificación científica. Lo único que aquí podemos hacer es determinar en general el mundo espiritual dentro del que vivía aquél. No es necesario admitir la prioridad absoluta del intento Platónico de clasificación del mundo animal y vegetal. El propio Platón dice, en aquel pasaje del Fe*dro* en que más en detalle habla de su método dialéctico de clasificación, que debiera tomarse como modelo de él el método de Hipócrates.[110] Es cierto que allí no se refiere a su aplicación a otros organismos fuera de los humanos, pero hay razones para creer que en la época de Platón ese método fue hecho extensivo por las mismas escuelas de medicina a los animales y a las plantas y, por tanto, para suponer que el interés de los filósofos y de los médicos por este tipo de investigaciones era recíproco.

Es sorprendente que la inmensa mayoría de los pasajes en que aparece mencionada la palabra "alma" en los escritos hipocráticos, en los que, como es lógico, esta palabra sólo figura muy raras veces, corresponda precisamente a nuestro autor.[111] Esto no puede ser una pura coincidencia. No puede tampoco explicarse de una manera satisfactoria diciendo que el autor encontró la palabra en la fuente influida por Heráclito de que se sirvió, pues no habla del alma solamente en relación 823 con la ciencia de la naturaleza, sino que alude también a ella en la parte dietética de su obra y, además, dedica todo un libro, el cuarto, a los reflejos psíquicos de los procesos físicos en los sueños. Los numerosos puntos de contacto de su interpretación casuística de las diferentes clases de imágenes proyectadas en los sueños con los libros de sueños indios y babilónicos de una época anterior y posterior han llevado ya a otros investigadores a la conclusión de que estamos ante una influencia directa del Oriente en la ciencia médica de los griegos.[112] Esta influencia oriental pudo haberse producido de por sí también en una época anterior. Pero en ninguna época cuadra mejor que en el siglo IV, en la Jonia de Eudoxo de Cnido, que trasmitió a la Academia Platónica, entre otras cosas, su conocimiento personal del Oriente.[113] Los griegos no podían ser asequibles a

---

[110] [97] Cf. *supra,* p. 804.

[111] [98] Cf. los pasajes en LITTRÉ, *Oeuvres d'Hippocrate,* t. x, p. 479.

[112] [98a] Cf. ahora A. PALM, *ob. cit.,* pp. 43 *ss.*

[113] [99] Sobre Eudoxo, Cf. mi *Aristóteles,* pp. 26 y 154 *ss.* Ctesias fue médico de la corte del

la sabiduría y a la superstición orientales sobre la vida de los sueños antes de que el "alma" se convirtiese para ellos mismos en el centro del pensamiento, cosa que en esta forma científico-teórica no ocurrió hasta el siglo iv. Y en este punto como en tantos otros, fue en la Academia donde este interés se plasmó del modo más profundo. La teoría Platónica del alma fue la raíz de la que brotó la preocupación filosófica de la Academia por la vida de los sueños del alma y por su significado de realidad.[114] El joven Aristóteles trata de este problema en varios de sus diálogos. Es posible que el autor de la obra *Sobre la dieta,* a pesar de la marcada peculiaridad de sus ideas, se halle influido también por la Academia en sus manifestaciones acerca de los sueños.

Lo mismo que Aristóteles en sus diálogos, nuestro autor parte de la idea órfica de que el alma despliega más libremente su actividad cuando el cuerpo duerme, pues entonces se halla concentrada, indivisa y consagrada por entero a sí misma.[115] Y da a este dogma el giro, peculiar de la medicina, de que el alma, durante el sueño, refleja también con la mayor pureza el estado físico del hombre, sin la influencia perturbadora de ninguna acción del exterior. El escrito de Aristóteles sobre el carácter profético de los sueños, que ha llegado a nosotros, demuestra que el problema del valor de realidad de los sueños reaparece en el siglo iv ya en una fase científica. Aristóteles, en esta obra, reconoce también en los sueños los efectos de la vida real y de las sensaciones reales, sin llegar a creer por ello en una verdadera profecía. Tampoco nuestro autor médico recoge directamente la mántica de los sueños, sino que intenta traducirla del campo de lo profético al campo de lo simplemente pronóstico. Lo que ocurre 824 es que se pliega demasiado a su modelo y acaba entregándose casi a la superstición.

También el lenguaje de la obra *Sobre la dieta* encaja mejor en la época de mediados del siglo iv que en la de comienzos del mismo siglo o en un periodo anterior. Todavía a lo largo de todo el siglo iv se siguió escribiendo en lengua jónica y los periodos, a ratos muy largos, construidos de un modo auténtico e isocólico, indican más bien la época de Isócrates y de su retórica que la de Gorgias. Un estilo como el del dietético es inconcebible al lado de la redacción completamente exenta de retórica y simplista de las obras de

---

rey Artajerjes hacia 403 (Cf. JENOFONTE, *Anáb.,* i, 8) : escribió sus obras en el siglo iv.

[114] 100 Cf. mi *Aristóteles,* pp. 52 *ss. y* 189, nota 78.

[115] 100a *De victu,* iv, 1. Cf. PÍNDARO, frag. 131 y ARISTÓTELES, frag. 10 (ed. Rose).

medicina profesional que podemos situar con cierta seguridad en la época de Hipócrates o en la generación posterior a él. Y también difieren considerablemente las obras de una época anterior dirigidas a un público amplio y fuertemente influidas por la prosa sofística. La variedad estilística, que hasta ahora se venía explicando como una consecuencia de las transcripciones mecánicas, representa más bien, tratándose de un escritor como éste, capaz de escribir con tanto arte, una polifonía conscientemente afectada. Ésta corresponde a la actitud interior conscientemente sintética que el autor profesa en la introducción a su obra, donde prevé que la gente pueda tildarle por ello de falta de originalidad.[116] Es el arte que conocemos de Isócrates y que ve en la "mezcla de los tipos formales" el supremo ideal del escritor. A esta época corresponde asimismo la preocupación del autor por la fama de originalidad, problema que impera con tanta fuerza en el pensamiento de un Isócrates.

En los comienzos y en la primera mitad del siglo iv se suele situar también la personalidad del médico Diocles, que ejercía en Atenas y era originario de Caristos en Eubea, figura íntimamente relacionada por sus concepciones fundamentales con la escuela de medicina hipocrática y con la siciliana. Escribió, entre otras, una famosa obra sobre dietética, de la que se han conservado algunos preciosos fragmentos extensos en la antología médica erudita de Oribasio, médico de cámara del emperador romano Juliano.[117] Alguien ha dicho ya brevemente que el lenguaje de estos fragmentos delata la mano pulida de la escuela isocrática y denota por ciertas señales que proceden más bien de la segunda mitad que de comienzos del siglo IV. Y aunque esta hipótesis haya sido puesta en duda,[118] cabe corroborarla totalmente 825 por otras observaciones complementarias. Diocles era contemporáneo, aunque más joven, y discípulo de Aristóteles y pertenece a la generación de Estratón y Teofrasto. Estos dos peripatéticos y compañeros de

---

[116] 101 *De victu*, i, 1.

[117] 102 Los fragmentos de los escritos dispersos de este importante médico han sido recosidos y compilados por M. WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Aerzte* (Berlín, 1901), pp. 117 ss.: forman la parte más importante de lo que Wellmann entiende por escuela siciliana. En mi libro *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristóteles* (Berlín, 1938) he demostrado que Diocles, aunque se hallase influido por las doctrinas de la escuela médica siciliana, no estuvo en relación directa con ella ni vivió en su época.

[118] 103 Cf. mi libro *Diokles von Karystos*, p. 14.

investigaciones de Diocles son también, por tanto, los primeros testigos de sus actividades con que nos encontramos en la literatura griega.[119] Su lenguaje es, al igual que el del autor hipocrático de la obra *Sobre la dieta,* muy pulido y tiene pretensiones literarias aun en escritos de carácter puramente científico y profesional, dato elocuente para juzgar de la posición espiritual que la medicina ocupaba en el siglo iv. Pero su forma es intencionadamente sencilla, no retórica en sentido específico; en esto se halla tal vez influida por un nuevo ideal del estilo científico, que desde Aristóteles estriba única y exclusivamente en la claridad. El más extenso de los fragmentos que se han conservado[120] contiene la teoría de Diocles acerca de la dieta bajo la forma de relato del desarrollo de todo un día. No la expone, pues, como lo hace el autor de la obra *Sobre un régimen de vida sano,* simplemente a través de las grandes antítesis abstractas de las estaciones del año, ni tampoco en forma de un sistema exhaustivo de los alimentos y los ejercicios físicos como el autor de la obra *Sobre la dieta,* sino enfocándola plásticamente como un todo y desde un punto de vista humano. El día es la unidad cronológica natural de este drama, aunque el autor distingue siempre entre las diversas edades y tiene en cuenta el cambio de las estaciones del año, pues primero se describe detalladamente un día de verano y luego se hacen seguir las prescripciones adecuadas para el invierno y para las demás estaciones. No era posible hacerlo de otro modo.[121]

Hemos observado primero la influencia de la antigua filosofía de la naturaleza sobre la medicina del siglo v y luego la repercusión de la nueva medicina empírica sobre la filosofía de Platón y Aristóteles. En Diocles, autor que se halla visiblemente influido por las grandes escuelas filosóficas de Atenas, la medicina vuelve a ser la parte que recibe, aunque es cierto que no toma nada sin aportar a su vez algo. La exposición de la dieta bajo la forma

[119] 104 Cf. sobre la influencia filosófica y científica de Aristóteles sobre Diocles las pruebas detalladas que figuran en mi citado libro, pp. 16-69 y además mi ensayo "Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos", con dos apéndices sobre la cronología de la escuela médica dogmática, en *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1938), en que se trata detenidamente de las relaciones de Diocles con Teofrasto y Estratón, pp. 5 y 10 *ss.*

[120] 105 Frag. 141 (ed. Wellmann).

[121] 105a Sobre la caracterización del pensamiento médico en Diocles, Cf. en mi libro citado las siguientes secciones: "El eran fragmento metódico", p. 25: ἀρχαι\ ἀναπόδεικστοι, ρ. 37; "La dietética de Diocles y la ética aristotélica", p. 45: "Diocles y la teleología aristotélica", p. 51.

del curso típico de un día está manifiestamente influida por el pensamiento Platónico y aristotélico que enfoca siempre el *bíos* humano como un todo e inculca al hombre como norma la imagen ideal de una vida 826 adecuada. Tampoco otros escritores dietéticos ignoran ciertamente el concepto de la norma, pero éstos se expresan con sencillez en términos de "se debe" o señalan solamente los efectos que un tipo de alimentación ejerce sobre el organismo, dejando que el lector saque las consecuencias prácticas que de estos postulados se derivan para su persona. Diocles rehuye ambos métodos y en vez de ello establece siempre lo que es adecuado y conveniente para el hombre. El concepto de lo "adecuado" domina por igual la ética y la estética del siglo iv. Es la forma bajo la que la necesidad de reglas que normen el modo de vivir del hombre se impone más fácilmente al espíritu superindividualizado, pero exquisito, de esta época. Con el concepto de lo adecuado van rodeando todos los detalles de la existencia como de una red tenue y apenas perceptible: la red del sentido del tacto y de una fina sensibilidad para percibir lo que como más indicado debe hacerse en todos los órdenes de la vida diaria. La dietética de Diocles transfiere este modo de pensar a la vida física. Exteriormente esto se clava en el oído por la repetición incesante e insinuantemente pedagógica de la palabra "adecuado" (ἁρμόττον) a propósito de cada nueva prescripción.[122] Otro concepto que aparece reiteradamente es el de justa medida (σύμμετρον, μέτριον).[123] Este modo de pensar acerca a Diocles a la ética aristotélica, a la par que en otro aspecto se somete a la analítica de Aristóteles cuando censura la tendencia de los médicos a investigar la causa de todo en vez de pensar que hay ciertos fenómenos generales que deben aceptarse como algo dado que no necesita de argumentación ni de prueba.[124] Hay un hecho que alarma a la conciencia lógica, y es el de que la más rigurosa de todas las ciencias en materia de pruebas, la matemática, tiene necesariamente que presuponer como factores dados ciertas cualidades de las magnitudes o de los números. Aristóteles se ocupó a fondo del problema de éstos que los matemáticos llaman axiomas. Su teoría sobre los datos inmediatos y no susceptibles de demostración, que sirven de base lo mismo a la filosofía que a las ciencias especiales, penetra con Diocles en el campo de la medicina, que en la época helenística había de convertirse en palenque fundamental de la gran guerra de métodos entre el

[122] 106 Cf. mis datos en *Diokles von Karystos,* p. 48.

[123] 107 *Ob. cit.,* p. 50.

[124] 108 Cf. DIOCLES, frag. 112 (ed. Wellmann) y mi detallado estudio sobre el fragmento metódico, *ob. cit.,* pp. 25-45.

empirismo, el dogmatismo y el escepticismo.

La dieta de Diocles empieza en el momento mismo de despertar;[125] este momento es para él el que precede inmediatamente a la salida del sol, pues en la Antigüedad la vida del hombre se desenvolvía toda ella dentro del marco del día natural. La comida principal, hecha al atardecer, debe tener lugar, si es en el verano, poco antes de la caída del sol; en invierno, naturalmente, después del ocaso. Después 827 de esta comida, las personas de constitución débil deben entregarse inmediatamente al reposo; las personas fuertes sólo lo harán después de dar un paseo corto y lento. En estas condiciones, no es extraño que los griegos fuesen, como indican todos los testimonios, grandes madrugadores. No conviene levantarse inmediatamente después de despertar, sino esperar a que la pesadez del sueño se disipe de los miembros, friccionando luego la cabeza y el cuello en los sitios que estuvieron expuestos a la presión de la almohada. Antes de vaciar el intestino se recomienda frotar todo el cuerpo con un poco de aceite, mezclado en verano con algo de agua.[126] Se friccionará el cuerpo de un modo suave y uniforme, haciendo jugar al mismo tiempo todas las articulaciones. No se indica el baño inmediatamente después de levantarse. Deben frotarse la cara y los ojos con agua fría y limpia, lavándose previamente las manos. A esto siguen una serie de detalles precisos sobre el cuidado de los dientes, la nariz, los oídos, el pelo y el cuero cabelludo. Este último debe mantenerse elástico y limpio para la transpiración y al mismo tiempo endurecido. Realizadas todas estas operaciones, el que tenga que hacer se dirigirá a su trabajo después de haber comido algo. Quien disponga de tiempo para ello deberá dar un paseo, ya sea antes o después del desayuno, paseo cuyo carácter y duración se ajustarán a la constitución física y al estado de salud del individuo. Después de hacer algún movimiento, procurando que éste no sea muy largo ni muy rápido si se hace después del desayuno, la persona se sentará a despachar sus asuntos domésticos o sus otras ocupaciones hasta que llegue la hora del ejercicio físico. Para practicar éste, los jóvenes se trasladarán al gimnasio y las personas de edad o débiles a un baño o a otro sitio soleado para friccionarse. La cantidad e intensidad de los ejercicios deberán ajustarse a la edad del individuo. Tratándose de personas de cierta edad, bastará con que se froten ligeramente el cuerpo y hagan un poco de movimiento, metiéndose luego en el baño. Es preferible frotarse uno mismo que dejarse dar masaje por otros, pues los movimientos propios sustituyen la gimnasia.

---

[125] 109 Cf. sobre lo que sigue DIOCLES, frag. 141 (ed. Wellmann).

[126] 110 Cf. *supra*, p. 820.

A los cuidados mañaneros del cuerpo sigue el almuerzo, que deberá ser muy ligero y no flatulento, para que pueda digerirse antes de la gimnasia de por la tarde. Inmediatamente después del almuerzo se indica una breve siesta en un sitio oscuro, fresco y en que no haya corrientes de aire; luego algunos trabajos caseros y un paseo y, por último, tras un breve descanso, los ejercicios físicos de la segunda parte del día. Éste termina con la comida principal. Diocles no habla de los distintos ejercicios y la literatura dietética no nos informaría acerca de este punto, el más importante de la cultura física griega, si no fuese por el autor de la obra *Sobre la dieta,* quien, consecuente con su método distinto al de los demás, hace seguir la clasificación 828 de las comidas y bebidas de una enumeración de todos los tipos de esfuerzos físicos y psíquicos, incluyendo entre ellos los ejercicios gimnásticos. Diocles, por su parte, excluye la gimnasia de su dieta, dejándola por entero a cargo del gimnasta. Sin embargo, construye todo su plan médico diario sobre los dos pilares de los ejercicios de mañana y tarde en el gimnasio. Por tanto, en su estampa plástica de la dieta diaria normal se destaca bastante bien el lugar central que la gimnasia ocupaba en la vida de los griegos y que no admite comparación con nada en el mundo. La dietética de este autor podría definirse como una serie de instrucciones para organizar por medio de reglas médicas precisas la parte del día que los ejercicios gimnásticos dejan libres a los griegos y ponerla a tono con ellos.

El fin de la dieta es lograr la mejor dietesis posible para la salud y para cualquier clase de esfuerzo físico. Esto se hace resaltar repetidas veces. Sin embargo, Diocles se da cuenta, naturalmente, de que no se mueve en un mundo médico abstracto y no procede, por tanto, como si todos los hombres viviesen preocupados exclusivamente de la conservación de su salud. El autor de la obra *Sobre la dieta* comprende también este problema social y la necesidad de llegar a una transacción entre los postulados ideales del médico y las condiciones materiales de vida del paciente. Se las arregla, lo mismo que Diocles, trazando una dieta ideal para la persona que no tiene más que hacer que dedicarse al cultivo de su salud.[127] Luego, va descontando cosas para los que además tienen que trabajar y disponen de poco tiempo para dedicarlo a los cuidados de su cuerpo. No debe creerse, sin embargo, que los médicos griegos sólo escribían para los ricos. Esto sería falso. También los filósofos de aquella época presuponían un ocio completo para su bíos, dejando que cada

[127] 111 Sobre estas premisas sociales de la medicina griega, Cf. EDELSTEIN, *Die Antike,* vol. vii.

cual descontase de este ideal la parte necesaria.

Es posible, sin embargo, que el tipo de vida del ciudadano de los estados-ciudad de la Grecia del siglo IV estuviese realmente organizado de tal modo que dejase al individuo el máximo de tiempo libre necesario para dedicarlo al cultivo del espíritu y al cuidado del cuerpo. El ejemplo de la cultura física médica revela precisamente que la *polis* griega era, aun bajo su forma democrática, una aristocracia social, y así se explica en gran parte el alto nivel de cultura media logrado en esta sociedad. Dentro del marco de este estilo de vida de Grecia no encajaría ninguno de los grandes tipos de la vida profesional de nuestro tiempo, ni el comerciante ni el político, el sabio, el obrero ni el campesino. En la medida en que estos tipos existían ya entonces, se salían también de él. Se comprende, en cambio, que la filosofía socrática y el arte polémico de los sofistas surgiesen precisamente en aquellas palestras. Sería equivocado pensar que los *kaloi kagathoi* se pasaban el día entero en el gimnasio, friccionándose y haciendo ejercicios, depilándose, cubriéndose de arena y volviendo a lavarse, entregados a una actividad que convertía hasta el *agón* libre en un febril afán deportivo. Platón combina las tres virtudes físicas de la salud, la fuerza y la belleza con las virtudes del alma, la piedad, la valentía, la moderación y la justicia, en una unidad armónica. Todas ellas proclaman por igual la simetría "del universo", la cual se refleja en la vida física y espiritual del hombre. La cultura física, tal como la conciben los médicos y gimnastas griegos, es también algo espiritual. Inculca al hombre como norma suprema la observancia rigurosa del noble y sano equilibrio de las fuerzas físicas. Y como la igualdad y la armonía forman la esencia de la salud y de toda perfección física en general, el concepto de lo "sano" se extiende hasta formar un concepto normativo universal aplicable al mundo y a cuanto vive en él, pues sus bases, la igualdad y la armonía, son las potencias que, según la concepción de que aquí se parte, crean lo bueno y lo justo en todos los órdenes de la vida al paso que la *pleonexia* lo destruye. La medicina griega es al mismo tiempo la raíz y el fruto de esta concepción del mundo que constituye su punto de mira constante, y ésta es, pese a toda la individualidad espiritual del hombre y de su estirpe, la concepción común al helenismo clásico. Si la medicina pudo conquistar una posición tan representativa dentro del conjunto de la cultura griega, fue porque supo proclamar en el campo más próximo a la experiencia inmediata del hombre la vigencia inviolable de esta idea fundamental del alma griega. En este sentido elevado, podemos decir que el ideal helénico de la cultura humana era el ideal del hombre sano.

II. LA RETÓRICA DE ISÓCRATES Y SU IDEAL DE CULTURA

830

DENTRO del panorama del pugilato general del espíritu en torno a la esencia de la verdadera *paideia* que nos brinda la literatura griega del siglo iv a. c., personifica Isócrates, como el representante más destacado de la retórica, la antítesis clásica de lo que representaban Platón y su escuela. El pleito de la filosofía y de la retórica, cada una de las cuales pretende ser la forma mejor de la educación, resuena, a partir de entonces, como nota fundamental a través de la historia de la cultura antigua. No es posible pintar este debate en todas sus fases, sobre todo si se tiene en cuenta que abundan en él las repeticiones y que a veces sus representantes no ofrecen, en cuanto personalidades, un gran interés por sí.[128] En cambio, tiene una significación decisiva para nosotros la antítesis entre Platón e Isócrates, que se adelanta al duelo de siglos venideros entre la filosofía y la retórica y lo desencadena. Mientras que en sus etapas posteriores el antagonismo degenera por completo, a trechos, en un pleito puramente escolástico, pues ambas partes carecen de un contenido real de vida, en la época en que comienza el debate representan todavía las fuerzas y las necesidades verdaderamente motrices de la nación griega y su diálogo se desarrolla en el centro de la escena de la vida política. Esto le da el colorido de los verdaderos acontecimientos históricos y el gran estilo que le asegura el interés permanente de la posteridad; más aún, mirando hacia atrás nos damos cuenta de que en este torneo cobran expresión los problemas verdaderamente decisivos de la historia griega de aquella época.

También Isócrates, al igual que Platón, ha encontrado admiradores y expositores en estos últimos tiempos y desde el Renacimiento ha dominado incuestionablemente, más que ningún otro maestro de la Antigüedad, la práctica pedagógica del humanismo. Es perfectamente legítimo, desde un punto de vista histórico, que su nombre se destaque en las portadas de los libros modernos como el del padre de la "cultura humanista", en la medida en que no sean los sofistas quienes tengan derecho a reivindicar este título. Desde nuestra pedagogía hay una línea directa que se remonta hasta él, como

---

[128] [1] H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa* (Berlín, 1898), pp. 4 · 114, traza un resumen histórico bastante completo del desarrollo de esta polémica.

hasta Quintiliano y Plutarco.[129] Frente a esta perspectiva que nos traza el 831 humanismo académico de los tiempos modernos, el tipo de investigación que venimos aplicando en la presente obra nos impone como misión el proyectar la mirada, constantemente, sobre el conjunto de la evolución de la *paideia* griega y sobre la multiplicidad y el carácter antagónico de sus problemas y de su contenido.[130] No carece de importancia saber que lo que los educadores modernos consideran no pocas veces como la esencia del "humanismo" es, sustancialmente, la continuación de la línea retórica de la cultura antigua y que en realidad la historia del humanismo llega infinitamente más allá, puesto que abarca las repercusiones de la *paideia* griega en su totalidad y, por tanto, la acción universal de la filosofía y la ciencia helénicas.[131] Así enfocada, la conciencia de la auténtica *paideia* de los griegos se convierte directamente en autocrítica del humanismo erudito de los tiempos modernos.[132] Por otra

---

[129] 2 Cf. el libro del discípulo de E. Drerup, August BURK, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals* (Würzburg, 1923). especialmente los capítulos sobre la "Pervivencia de la pedagogía isocrática", pp. 1995., e "Isócrates y el humanismo", pp. 211 55. Posteriormente se publicaron cuatro conferencias de Drerup, con el título *Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner V orbereitung in Unterrichtswesen der Griechen* (Paderborn, 1934). Estudiosos británicos como Burnet y Ernest Barker llaman a Isócrates padre del humanismo.

[130] 3 Esto va dirigido también, especialmente, a quienes exigen que en una historia de la *paideia* se empiece definiendo lo que se entiende por tal. Es lo mismo que si se pidiese al historiador de la filosofía que se atuviese a la definición de Platón o a la de Epicuro, a la de Kant o a la de Hume, cada uno de los cuales entiende por filosofía algo completamente distinto de los demás. La misión de un libro de historia sobre la *paideia* es la de describir con la mayor fidelidad posible, tanto en su peculiaridad individual como en su entronque histórico, los distintos significados, formas de manifestarse y capas espirituales de la *paideia* griega.

[131] 4 Cf. acerca de esto mi ensayo "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung" (Berlín, 1928), publicado por vez primera en *Die Antike,* vol. iv, 1928, núms. 1-2.

[132] *5* La filosofía, y especialmente la filosofía griega, ocupa desde este punto de vista un lugar de importancia decisiva en la estructura del humanismo moderno. Sin ella, el humanismo moderno quedaría despojado de su fuerza de choque y no podría ni siquiera explicarse. En realidad, las investigaciones sobre el lado filosófico de la cultura antigua ocupan un lugar cada vez más amplio no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la filología de los tiempos modernos, y han ejercido una influencia profunda sobre la evolución de los fines y los métodos de los estudios filológicos. También la historia del humanismo parece cambiar cuando se la enfoca desde este punto de vista. La construcción histórica usual del humanismo, con sus rígidas divisiones de Edad Media y Renacimiento, escolasticismo y humanismo, resulta insostenible cuando se acostumbra uno a mirar el renacimiento de la filosofía griega en la alta Edad Media como uno de los grandes episodios de la influencia postuma de la *paideia* griega. Esta influencia de la *paideia* griega,

parte, la posición y la esencia de la filosofía y de la ciencia dentro del conjunto de la cultura griega sólo *se* destacan si se las coloca dentro del marco de un estudio que las presente rivalizando con las otras formas del espíritu por lograr el trofeo de la verdadera educación del hombre. En último término, tanto la filosofía como la retórica brotaron de la entraña materna de la poesía, que fue la *paideia* más antigua de los griegos, y no podrían 832
comprenderse al margen de este origen.[133] Sin embargo, el hecho de que el pleito en torno a la primacía de la *paideia* se limite al problema de saber si el primer premio corresponde a la filosofía o a la retórica demuestra suficientemente que aquel antiguo dualismo helénico de la educación gimnástica y la "música" acabó descendiendo después de todo a un rango inferior.

A quien tenga reciente la lectura del *Protágoras* o del *Gorgias* de Platón le parecerá, de modo indudable, que también la educación de los sofistas y de los retóricos representa un punto de vista fundamentalmente superado. Y así es, en efecto, si se la mide por el postulado ideal de la filosofía, según el cual toda cultura y toda formación humanas deberán basarse, en lo sucesivo, única y exclusivamente sobre el conocimiento de los supremos valores. Pero, por la ojeada que hubimos de echar a los siglos posteriores,[134] sabemos que la antigua educación sofístico-retórica siguió viviendo sin menoscabo de su fuerza al lado de la educación filosófica y que hasta se instauró en la vida espiritual de los griegos como una gran potencia de primer rango. Es posible que la amargura y el sarcasmo sangriento con que Platón la persigue pueda explicarse en parte por ese sentimiento peculiar del vencedor cuando se ve obligado a luchar contra un enemigo que resulta ser, manteniéndose dentro de sus límites, indomeñable. La actitud pasional de Platón resulta difícil de comprender si nos representamos sus ataques como dirigidos exclusivamente contra los grandes sofistas de la generación de Sócrates en quienes él ve encarnado aquel tipo de cultura: Protágoras, Gorgias, Hipias y Pródico. Estos hombres estaban ya muertos y medio olvidados cuando Platón escribió sus diálogos, pues en aquel siglo se vivía de prisa y hacía falta todo el arte de

---

a lo largo de la historia de la Edad Media y de los tiempos modernos, acusa una línea de continuidad. *Non datar saltus in historia humanitatis.*

[133] 6 La filosofía griega sólo puede valorarse en su importancia como miembro del organismo de la cultura siempre y cuando que se la enlace del modo más intimo con la historia interior y exterior del helenismo.

[134] 7 Cf. *supra,* p. 830 n. 1.

Platón para arrancar al reino de las sombras como por encanto la acción ejercida sobre sus contemporáneos por aquellas figuras en otro tiempo célebres. Cuando Platón trazó sus caricaturas, no menos inmortales a su modo que la imagen ideal de Sócrates pintada por él, ya había sobrevivido una nueva generación, sobre la que disparaba Platón a través de aquéllas. Por tanto, aun sin necesidad de ir tan lejos como los que ven en los personajes del campo de enfrente que pinta Platón simples "máscaras" de contemporáneos suyos vivos, sí debemos reconocer que en la exposición que hace de los sofistas se contiene mucha experiencia presente, y lo que desde luego podemos asegurar es que Platón no se debate nunca con cosas muertas ni históricas en este sentido.

Ninguna manifestación espiritual de aquellos años revela mejor que Isócrates, cuyos orígenes como educador y maestro son ya posteriores 833 al *Protágoras y* al *Gorgias* Platónicos, hasta qué punto la sofística y la retórica se hallaban vivas cuando Platón se lanzó a la lucha contra este movimiento.[135] Y acrecienta el interés que esta figura tiene para nosotros el hecho de que desde el primer momento se manifieste expresamente ante los postulados de Platón y del círculo socrático, abrazando la defensa de la cultura sofística en contra de ellos, lo cual quiere decir que escribía con la conciencia de no haber sido liquidado de antemano por aquella crítica. Isócrates es, en el fondo, un auténtico sofista, más aún, el hombre que viene a coronar verdaderamente el movimiento de la cultura sofística. La tradición biográfica lo presenta corno discípulo de Protágoras y Pródico y, sobre todo, de Gorgias, y este último dato lo encontraron los arqueólogos de la época helenística comprobado por el monumento funerario de Isócrates, en el que identificaron a Gorgias señalando a un globo celeste.[136] Otra tradición nos presenta a Isócrates, indudablemente en la última fase de la guerra del Peloponeso, estudiando

---

[135] [8] El *Protágoras* y el *Gorgias* de Platón datan de la primera década del siglo iv; en cambio, la fundación de la escuela de Isócrates no puede ser anterior al año 390, ya que los discursos que han llegado a nosotros nos permiten seguir sus actividades de redactor de discursos forenses por encargo de otros hasta fines de dicha década. Y tal vez debamos situarla incluso más acá, en la década del ochenta.

[136] [9] La tradición biográfica acerca de Isócrates se estudia a fondo en F. BLASS. *Die attische Beredsamkeit* (2*a* ed., Leipzig, 1892); acerca de las noticias referentes a sus maestros, Cf. p. 11 de ese libro. Sobre el monumento funerario, véase SEUDO PLUTARCO, *vit. X orat.*, 838 D, que toma estos datos arqueológicos y anticuarios de una obra del epigrafista helenístico Diodoro.

con Gorgias en Tesalia.[137] En esta región sitúa también el Menón Platónico un periodo de la actividad didáctica del gran retórico,[138] lo que constituye un testimonio interesante respecto a la penetración de la nueva cultura en las regiones periféricas de Grecia. Isócrates empalma directamente con el *Olímpico* de Gorgias su primera gran obra, que le valió de golpe la fama, el *Panegírico,* y su emulación consciente con el maestro en torno al mismo importante tema, el llamamiento a los griegos para su unión nacional, atestigua al modo antiguo su condición de discípulo de él. Así lo confirma también, principalmente, la posición dominante conferida por él a la retórica, es decir, a la forma de la cultura sofística que poseía menos carácter puramente teórico. Quiso profesar durante toda su vida el arte del discurso (λόγων τέχνη),[139] reservando el nombre de sofistas para los teóricos 834 de todas las tendencias. Entre ellos incluía también a Sócrates y a sus discípulos, que tanto habían contribuido con su crítica a desacreditar este nombre. Isócrates daba a la meta perseguida por él el nombre de filosofía,[140] invirtiendo, por tanto, el significado que tienen las palabras en Platón. Hoy, después de haberse impuesto desde hace varios siglos el sentido Platónico de la palabra filosofía, aquella inversión parece una pura arbitrariedad, pero en realidad no lo era, pues en tiempo de Isócrates los conceptos no habían cristalizado plenamente ni mucho menos, sino que la evolución de sus significados se hallaba aún en plena fusión. Era Isócrates y no Platón quien se plegaba al lenguaje usual al incluir a Sócrates y a sus discípulos, lo mismo que a Protágoras o a Hipias, en la categoría de los sofistas, empleando en

---

[137] [10] No es posible determinar con certeza la época de la estancia de Isócrates en Tesalia, aunque debió de ser poco antes del año 410 o en la última década del siglo v.

[138] [11] PLATÓN, Men., 70 B; y Cf. ISÓCRATES, *Antíd.,* 155.

[139] [12] Isócrates dice: ἡ τῶν λόγωμ μελέτη, ο παιδεία, ο ἐπιμέλεια. BLASS, *ob. cit.,* p. 107, cree haber observado que rehuye la expresión τέχνη. La razón probable de esto es, según este autor, el deseo de evitar que se le confunda con los escritores sobre temas técnicos o de manuales retóricos. Sin embargo, pasajes como *Sof.,* 9-10, y *Antíd.,* 178, demuestran que Isócrates concebía su φιλοσοφία como una τέχνη.

[140] [13] No es necesario aducir en apoyo de esto una serie completa de pasajes. En *Antíd.,* 270, Isócrates reivindica sólo para su obra el título de φιλοσοφία, entendiendo que los demás educadores, tales como los dialécticos, los matemáticos y los "tecnógrafos" retóricos no tienen derecho a atribuírselo. En obras anteriores, Isócrates es menos exclusivista, pues habla de la φιλοσοφία de los erísticos *(Elena,* 6) o de los retóricos escolásticos como Polícrates *(Bus.* 1). En *Sof.,* 1, la palabra aparece empleada como común denominador de todas las ramas de la cultura y educación superiores, caracterizadas en dicha obra.

cambio la palabra filosofía para designar todas las modalidades de la formación general del espíritu, que es el sentido que le da también, por ejemplo, Tucídides.[141] Isócrates habría podido muy bien decir con el Pericles de Tucídides, que la tendencia a la alta cultura del espíritu, φιλοσοφεῖν, era la característica de todo el pueblo ateniense, y en realidad algo parecido a esto es lo que viene a decir en su *Panegírico.* Atenas fundó la "cultura" (φιλοσοφία), dice aquí Isócrates, refiriéndose evidentemente, al expresarse así, al carácter de la colectividad y no al puñado de agudos dialécticos que se agrupaba en torno a Platón o a Sócrates.[142] Isócrates quiere destacar aquí la cultura general por oposición a un determinado dogma o a un método de conocimiento, al modo como los Platónicos lo exigían. Por donde en la pretensión de ambas partes de reivindicar para sí la palabra filosofía y en el sentido perfectamente distinto que unos y otros le dan, se expresa de una manera simbólica el duelo de la retórica y de la ciencia en torno a cuál de ellas debía tener la hegemonía en el reino de la educación y de la cultura.[143]

Isócrates es, pues, el heredero de la cultura sofística y retórica de la época de Pericles en el periodo de la posguerra; pero representa 835 mucho más que esto y hasta podríamos decir que con ello no hemos tocado aún, en modo alguno, lo mejor y lo más genuino de su personalidad. Ya en su modo de distribuir los acentos, en el modo como hace hincapié en lo retórico y en lo político-práctico, relegando a segundo plano lo sofístico-teórico, revela un sentimiento agudo para captar el estado de espíritu de Atenas ante la nueva cultura, que si bien había tenido un rápido ascenso en su ciudad natal durante los años de su juventud, era también objeto de calurosas discusiones. Aunque Isócrates no era, ni mucho menos, el primer ateniense que aparecía como discípulo y campeón de la nueva cultura, es indudable que ésta no adquirió verdadera carta de ciudadanía en Atenas sino bajo la forma que

---

141 14 TUCÍDIDES, II, 40, 1.

142 15 *Paneg.*, 47. καταδεῖξαι se dice del acto de los fundadores de religiones y otros parecidos, φιλοσοφία no significa, en este pasaje, "filosofía".

143 16 BLASS, *ob. cit.*, p. 28, señala acertadamente que en tiempo de Isócrates la palabra filosofía significaba todavía cultura, por cuya razón no tiene nada de ridicula su pretensión de "enseñar filosofía". Encuentra, sin embargo, arrogante el que Isócrates pretenda ser el único representante de la verdadera filosofía, es decir, de la verdadera cultura. Pero, en fin de cuentas, la misma pretensión de ser los únicos en enseñar la verdadera cultura tenían Platón y todas las demás escuelas. Cf., por ejemplo, PLATÓN, *Carta Vii*, 326 A; *Rep.*, 490 A, etcétera.

Isócrates le imprimió. Los retóricos y los sofistas de los diálogos de Platón carecen de razón en contra de Sócrates ya desde el primer momento, por el mero hecho de ser extranjeros y porque no comprenden en modo alguno el verdadero problema de este estado y de sus hombres. Se presenta siempre al mundo ático, tan encerrado dentro de sí mismo, con su saber "ya perfilado e importado" de fuera.[144] Es cierto que hablan una especie de lenguaje internacional que cualquier hombre culto puede comprender, pero les falta el tono ateniense y la gracia y facilidad espontánea del trato, sin las cuales no es posible lograr un éxito completo en este terreno. A pesar de lo que imponían con su cultura y su legendaria capacidad formal, todo esto, en un sentido más profundo, resultaba perfectamente ineficaz, al menos por el momento. Era necesario que el nuevo elemento se fundiese en el proceso histórico individual de vida de aquella incomparable *polis,* fusión que sólo podía llevar a cabo un ateniense como Isócrates, que tuviese una conciencia clara de la peculiaridad y de la situación actual de los destinos de su pueblo. Esta aclimatación de la retórica se efectúa al cabo de toda una generación desde el momento en que aparece por vez primera en Atenas, bajo la acción de la formidable experiencia vivida de la guerra y de la posguerra, que determinan en ella una trasformación interior. Pero se opera, al mismo tiempo, bajo la impresión de la reforma moral efectuada por la socrática[145] y de las grandes crisis sociales que sacudieron 836 al estado ateniense durante la juventud y los primeros años maduros de Isócrates. La situación formulaba exigencias enormes a la nueva generación, llamada a recoger la herencia del régimen de Pericles. Isócrates consideraba que era la retórica y no la filosofía en sentido Platónico la forma espiritual que mejor podía plasmar el contenido político y ético de ideas de la época y la más apta para convertirlo en patrimonio

---

[144] [17] Cf. PLATÓN, *Prot.,* 313 C ss.

[145] [18] Es dudoso hasta qué punto merece crédito, históricamente, la exposición de Platón en su *Fedro,* cuando pone en boca de Sócrates una profecía sobre el gran porvenir de Isócrates. Puede que ello no tuviese más fundamento que una impresión pasajera producida al viejo Sócrates por el joven retórico. No es necesario que esa observación responda a un conocimiento íntimo, ni mucho menos a una relación de discípulo a maestro. Sin embargo, en Isócrates encontramos numerosos puntos de contacto con pensamientos socráticos, los cuales han sido estudiados más a fondo que por nadie por H. GOMPERZ en "Isokrates und die Sokratik" (*Wiener Studien,* 27, 1905, p. 163, y 28, 1906, p. 1). Sienta con razón la hipótesis de que Isócrates debía su conocimiento a la literatura socrática, lo que abona el hecho de que no empieza a debatirse con estas ideas la segunda década del siglo IV, cuando ya él mismo actuaba como retórico de la educación.

general. Con esta nueva meta propuesta por él, la acción retórica de Isócrates se incorpora al gran movimiento educativo de Atenas en la época subsiguiente a la guerra, en el que desembocan por aquel entonces todas las aspiraciones de renovación.

Este nuevo giro obedecía a motivos de muy distinta índole. Personalmente Isócrates, a pesar de su gran maestría artística para el estilo y el lenguaje, no había nacido para orador. Y la profesión de orador seguía siendo aún, como correspondía al carácter de la democracia ateniense, la verdadera forma de actuación de un estadista. Él mismo cuenta que era un hombre de constitución física endeble. No sólo no tenía una voz potente, sino que sentía una timidez invencible ante todo lo que fuese hablar en público. La masa como tal le infundía temor.[146] Al hablar de esta "agorafobia" sin escrúpulo alguno, Isócrates no pretende, indudablemente, disculpar tan sólo su abstención completa de toda actividad política, sino que además tiene la conciencia de que esta disposición de espíritu constituye un rasgo original, arraigado en las capas profundas de su ser. Lo mismo que en Sócrates, su retraimiento de la política no obedece a falta de interés, sino que es emanación de una problemática que, a la par que se interpone como un obstáculo, ahonda su comprensión para lo que es la verdadera misión del *kairos.* Está convencido, como el Sócrates Platónico, de que la obra de renovación deberá arrancar de otro punto y no de la actuación práctica como orador ante las asambleas del pueblo y ante los tribunales. Por donde la endeblez física, que le incapacita para la carrera política normal, le hace sentirse llamado a su alta misión, se convierte en su destino. Pero mientras que Sócrates, con sus incesantes preguntas e inquisiciones, se convierte en un investigador en el reino de lo moral, que llega por último ante la puerta cerrada de un nuevo saber, Isócrates, con su temperamento dotado más bien para lo práctico, a pesar de hallarse momentáneamente bajo la impresión de la gran personalidad de aquel contemporáneo y de medirse constantemente con su modelo, siente que su saber más acertado y su natural aislamiento de la masa le predestinan a 837 actuar dentro de un pequeño círculo como maestro de una nueva forma

[146] [19] Sobre la vida de Isócrates, Cf. F. BLASS, *ob, cit.,* pp. 8 ss.; R. JEBB, *Attic Orators,* vol. ii (Londres, 1876), pp. 1*ss.,* y el extenso artículo de MUENSCHER, en la *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswiss.,* de Pauly-Wissowa, t. ix, pp. 2150 ss. Acerca de la tenue voz de Isócrates y de su timidez, Cf. *FU.,* 81 y *Panat.,* 10. Me parece, sin embargo, que Gomperz exagera la influencia de Antístenes sobre Isócrates.

de acción política.[147]

La misma época en que vivía parecía imponer este camino. Isócrates quería formar en el sosiego concentrado de su vida retraída hombres que pudiesen señalar a la masa mal dirigida y a la política de los estados griegos, que giraba estérilmente dentro de un mismo círculo, nuevas metas, las que él mismo llevaba en su espíritu y con las que quería entusiasmarse. Vivía en él un soñador político cuyo pensamiento discurría en el fondo por los mismos cauces que el de los políticos realistas, guiado por ideas hechas de deseos, tales como las de poder, fama, prosperidad, expansión. Sólo poco a poco y parcialmente son modificadas en él estas metas por sus experiencias. Pero Isócrates no ve la posibilidad de que estos deseos se realicen por el camino trillado de la política interna griega del juego de intereses y de las fatigosas luchas de poder, por el estilo de las del siglo de Pericles. En este aspecto, su pensamiento es, en todo y por todo, un producto de las debilidades de la Atenas de la posguerra. El soñador vuela en el mundo de su espíritu sobre estos obstáculos que le opone la realidad; sólo ve la posibilidad de que el estado ateniense logre en el futuro una participación dirigente en los asuntos de Grecia siempre y cuando que llegue a entenderse pacíficamente con Esparta y con los demás griegos, mediante una equiparación perfecta de vencedores y vencidos, lo que dará por sí misma a Atenas, gracias a su prosperidad espiritual sobre sus toscos rivales, un papel decisivo.[148] Este entendimiento, unido a una gran empresa común para la que deberán agruparse los estados griegos, será lo único que pueda impedir la completa desintegración de Grecia y con ella la ruina de sus partes, que hasta aquí no hicieron más que chocar las unas con las otras sin que ninguna de ellas alcanzase una supremacía efectiva sobre las demás ni reuniese las fuerzas necesarias para obtener un predominio que diese satisfacción a todos. Encontrar esta empresa común equivale a salvar a los griegos como nación. Y esto es lo que Isócrates concibe como verdadera meta de toda auténtica política, después de las amargas experiencias de la guerra del Peloponeso. Es cierto que lo primero y lo más importante que hace falta para esto es superar

---

147 20 En *FU.*, 81-82, se combina la confesión de los impedimentos físicos y psíquicos con la pretensión de ocupar el puesto más alto en el reino de la *frónesis y* de la *paideia.*

148 21 En el *Panegírico* atribuye este papel a Atenas. En la medida en que sólo se trataba de la primacía espiritual de Atenas, podía seguir manteniendo en pie esta tesis después de la derrota de la segunda confederación marítima, como lo hace en efecto en el *Areopagítico* y en el *Panatenaico.* La pretensión política paralela a ésta fue abandonada más tarde por él, como vemos en el *Discurso sobre la paz y* en el *Filipo.*

la corrupción interior de la vida política de los estados griegos y el odio mutuo y aniquilador que es la fuente de esa corrupción. No en vano había sido este odio egoísta de todos contra 838 todos el que, según el trágico relato de Tucídides, había llevado en la guerra a la justificación de todas las infamias y el que había destruido todos los sólidos conceptos de la moral.[149] Pero Isócrates no enfoca el verdadero problema de la renovación, como lo hace el Sócrates Platónico, dentro de la estructura de un mundo moral, de un estado construido en el interior del hombre individual,[150] sino que toma como punto de cristalización de su voluntad renovadora la nación, la idea griega. Platón había reprochado a la retórica el que sólo enseñaba medios de persuasión sin ser capaz de señalar ningún fin, por cuya razón sólo servía, en la práctica, para suministrar a los hombres armas espirituales para la consecución de sus fines contrarios a la moral.[151] Era un defecto innegable y constituía, además, una fuente de peligros para la retórica, en una época como aquélla, en que la conciencia de los mejores se hacía cada vez más sensible. Isócrates vio en su giro hacia la idea panhelénica el camino por el que era posible resolver también este problema. Tratábase de encontrar, por decirlo así, una línea intermedia entre la indiferencia moral de la educación retórica anterior y el criterio Platónico consistente en reducir la política a ética y que prácticamente nos volvería de espaldas a toda política.[152] La nueva retórica debería encontrar una meta que pudiese ser defendida éticamente y que fuese, además, susceptible de aplicación política práctica. Esto se conseguiría, a su juicio, con una nueva ética nacional. Ésta aseguraría a la retórica, al mismo tiempo, un tema inagotable; más aún, le parecía que con ella se había descubierto el tema por antonomasia de toda retórica superior. En una época como aquélla, en que iba desapareciendo el poder de la antigua fe y en que se estremecía el cimiento firme de la forma de estado de la *polis,* donde antes tenía sus raíces morales el hombre, este sueño de unidad y grandeza nacionales parecía una fuerza de inspiración y daba a la vida un contenido nuevo.

Véase, pues, cómo el hecho de elgir la retórica como campo de acción empujó

---

149 22 TUCÍDIDES, III, 82.

150 23 PLATÓN, *Rep.,* 591 E. Cf. *supra,* pp. 761 55.

151 24 Cf. *supra,* pp. 518 *s.*

152 25 Isócrates, en el discurso *Contra los sofistas,* contrasta estas dos tendencias de la *paideia* de su tiempo.

a Isócrates, bajo las condiciones en que vivía, a su nueva meta. Es muy verosímil que el impulso para orientarse hacia ella lo hubiese recibido ya directamente de Gorgias, en cuyo *Olímpico* se toca el tema que Isócrates habrá de retener a lo largo de toda su vida. No es raro que ideas concebidas por el maestro en sus últimos años y con las que entusiasma a sus discípulos tracen a éstos la orientación para toda su actividad. Isócrates no quería ser orador y quería, sin embargo, ser político; aspiraba a afirmar su personalidad de educador de la juventud y de maestro de retórica frente a la competencia de la filosofía socrática y de los retóricos de viejo estilo, haciendo 839 frente a su crítica: el único camino viable que se le ofrecía para ello era la orientación hacia esta nueva idea. Así se explica la obstinación con que la persiguió hasta el final de su vida. Aunque sus defectos ofrecían con harta frecuencia blanco de crítica, seguramente que ningún otro mortal habría podido desempeñar mejor que Isócrates la misión por él mismo elegida, ni ser más apto que él lo fue para su concepción especial de esta misión. Esta concepción infundía a la retórica un contenido objetivo propio, aquel contenido cuya ausencia se le reprochara.[153] Atribuía al papel de maestro de retórica la dignidad que le permitía equipararse a los sofistas y los filósofos y hacerse independiente de los políticos cotidianos; más aún, le confería un rango superior, puesto que defendía intereses más altos que los de los diversos estados. Los defectos de su propia naturaleza, tanto los del cuerpo como los del espíritu y el carácter, al igual que los de la propia retórica, se convierten, gracias a su programa, casi en virtudes o presentan, al menos, la apariencia de tales. Nunca el retórico y el ideólogo y panfletista político habría de volver a encontrarse en una situación tan favorable ni a poder jactarse de ejercer una influencia semejante sobre toda la nación, y lo que en esta acción faltaba de riqueza y tensión de genio lo suplió en parte, a fuerza de trabajo y de tenacidad, una vida extraordinariamente larga. Y si esto no puede ser nunca garantía de la calidad de una obra, sí puede serlo del éxito de una actividad como la del educador, que descansa en sus relaciones con seres vivos.

La concepción moderna sobre Isócrates, que por primera vez desde hace varios siglos restituye a su derecho el contenido político de sus obras, valorándolo en la significación que realmente tenía para la historia del siglo iv, ha llevado a contraponer no pocas veces esta figura a la idea de quienes sólo veían en él al moralista, acentúa demasiado exclusivamente el escritor y el publicista frente al maestro y no comprende con la suficiente claridad que

---

[153] [26] Cf. PLATÓN, *Gorg.*, 499 D, 451 A, 453 B-E, 455 D. Este mismo reproche lo repite Platón más tarde, en el *Fedro.*

toda la actuación pública de Isócrates como escritor se hallaba, lo mismo que la de Platón y Aristóteles, al servicio del programa educativo de su escuela. Es cierto que, con sus obras, Isócrates pretendía influir más allá de los linderos de su círculo de discípulos y gracias a ellas llegó a hacer muchas veces escuela entre gentes que nunca habían recibido personalmente su enseñanza. Pero sus discursos políticos son también, al mismo tiempo, modelo de la nueva forma de elocuencia que profesaba en su escuela. Él mismo explicó más tarde, en el discurso de la *Antídosis,* ante un círculo amplio de gentes, tomando como base una selección de trozos de sus discursos más conocidos, la modalidad de su propia enseñanza. Estos discursos se proponían como modelo de forma y de contenido, pues según su doctrina ambas cosas eran 840 inseparables. No debemos perder de vista esto, si queremos sacar de esta fuente, la única que tenemos a nuestra disposición, una idea de cuál era la esencia de la cultura profesada por Isócrates. Felizmente, se expresó no pocas veces acerca de su arte y de sus objetivos como educador, con aquella manera consciente que era la suya y que a cada paso se interrumpía para reflexionar en alta voz sobre lo que decía y cómo y por qué lo decía; más aún, al comienzo de su carrera escribió varias obras de carácter programático para deslindar claramente la posición ocupada por él entre los demás representantes de la cultura de su época. De estas manifestaciones tenemos que arrancar para llegar a comprender en su verdadero alcance el marco de todas sus actividades, la *paideia* de Isócrates.

Nada sabemos acerca de las razones ni la fecha que determinaron y en que ocurrió su tránsito de la actividad de un "escritor de discursos", equivalente en ciertos respectos a la de un abogado en nuestros días, a la de un maestro de retórica. Isócrates se había dedicado a la profesión de *logógrafo,* como Lisias, Isaeo y Demóstenes, para ganarse la vida, pues su fortuna paterna había sido mermada por la guerra.[154] Más tarde, cuando ya se consideraba como el Fidias de la retórica,[155] rehuía hablar de aquellos tiempos, a pesar de que, como decía sardónicamente Aristóteles, se amontonaban en las librerías volúmenes enteros de los discursos forenses redactados por él en aquella

---

[154] [27] Los "discursos" de Isócrates no fueron nunca proferidos como tales. Su forma oratoria es pura ficción.

[155] [28] Acerca de sus actividades como logógrafo, Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *De Isocr.*, 18 y CICERÓN, *Bruto,* 48, que utiliza como fuente la συναγωγη\ τεχνῶν de ARISTÓTELES. Menciona la pérdida del patrimonio paterno, en *Antíd.,* 161.

época.[156] A nuestras manos han llegado pocas obras de este género, pues la escuela de Isócrates, a la que incumbía en primer lugar, después de morir aquél, la conservación de su herencia literaria, no ponía en cuidar esta parte de ella mayor interés que el propio maestro.[157] Sus huellas no se remontan más allá de fines de la década del noventa del siglo iv.[158] Por consiguiente, la fundación de la escuela de Isócrates coincide en el tiempo, sobre poco más o menos, con la de Platón (388).[159] En su discurso programático *Contra los sofistas,* Isócrates 841 tuvo ya a la vista las obras proselitistas de Platón, el *Gorgias y* el *Protágoras,* y procuraba mantenerse alejado de su ideal de la *paideia.*[160] Esto nos sitúa en la misma época. El valor incomparable de su

---

[156] [29] Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, 06. *cit.,* 18.

[157] [30] Según DIONISIO DE HALICARNASO, *ob. cit.,* Afareo, el hijastro de Isócrates, afirmó en su discurso contra Megacleides que su padre no había redactado nunca discursos forenses, pero este testimonio sólo puede referirse a la época durante la cual Isócrates dirigía su propia escuela; Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, reconocía la existencia de discursos forenses del maestro, aunque sólo se avenía a aceptar unos pocos de entre ellos.

[158] [31] El *Trapecítico* y el *Aeginético* pueden situarse hacia fines de la década del noventa.

[159] [32] La afirmación que hace el SEUDO PLUTARCO en *Vit. X orat.,* 837 B, de que Isócrates empezó dirigiendo una escuela en Quío (σχολῆς δὲ ἡγεῖτο, ὥς τινές φασιν, πρῶτον ἐπὶ Χίου) no aparece confirmada en parte alguna y el giro de ἐπι\ Χίου es un giro raro en vez de ἐν Χίῳ. Espera uno que después de ἐπι\ venga el nombre del arconte bajo el cual empezó a profesar su enseñanza Isócrates, pero si el nombre aparece corrompido, la corrupción es difícil de subsanar, ya que los nombres de los arcontes de la década del noventa y de comienzos de la del ochenta no presentan semejanza alguna con la palabra Χίου. Si se tratase de [Μυστι] χίδου, esto nos situaría en el año 386-5, fecha que parece bastante tardía para la fundación de la escuela de Isócrates.

[160] [32a] Que el discurso *Contra los sofistas* debe situarse en los comienzos de sus actividades de enseñanza, lo dice el propio Isócrates en *Antíd.,* 193. La abundante bibliografía existente en torno al problema de sus relaciones con Platón aparece citada en el artículo de MUENSCHER, en la *Realenzyklopadie* de Pauly-Wissowa, vol. ix, p. 2171. Toda esta bibliografía se quedaría anticuada de golpe y porrazo si resultase ser falsa la hipótesis aceptada generalmente en ella, según la cual el diálogo fundamental de Platón sobre la retórica, el *Fedro,* data de los primeros tiempos o de la época intermedia del autor. De este último supuesto parte también... Muenscher en su artículo, magnífico como orientación. En este punto, la investigación se ha visto obligada a cambiar de punto de vista en los últimos tiempos. Cf. acerca de los orígenes posteriores del *Fedro, infra,* cap. viii, nota 5 *ss.* Por otra parte, creo imposible sustraerse a la conclusión de que el discurso *Contra los sofistas* polemiza también violentamente contra Platón, a la par que contra los otros socráticos. Presupone ya, entre sus obras anteriores, el *Pro-tágoras* y el *Gorgias* y tal vez también el *Menón* (Cf. en pp. 842 *ss.* el examen de este problema). La concepción de

discurso sobre los sofistas estriba, para nosotros, en la vivacidad con que nos hace asistir paso a paso al comienzo de la lucha entre las dos escuelas en torno a la educación, que habría de continuarse luego a lo largo de toda una generación. Y no es menor interés el que ofrece para el lector al reproducir la impresión causada en muchos de los hombres de su tiempo por la primera actuación de Platón. Habituados a contemplar su significación en el espejo de la repercusión secular de su filosofía, nos inclinamos naturalmente a imaginarnos de un modo parecido, desde el primer momento, la influencia ejercida por él sobre sus contemporáneos. La lectura de Isócrates constituye un valioso correctivo para esta propensión.

Isócrates parte de la mala fama que los representantes de la *paideia* tienen entre la mayoría de la gente y la atribuye a las esperanzas exageradas que despiertan sus declaraciones.[161] Toma así partido contra la exageración del poder de la educación, imperante en su tiempo. Y, en realidad, el viraje dado de la actitud de duda socrática sobre 842 si existía algo que pudiera llamarse educación al *pathos* pedagógico de los primeros diálogos Platónicos, tenía que parecer necesariamente extraño. Isócrates es, en este punto como en tantos otros, el hombre de la línea intermedia. Él mismo pretende ser, naturalmente, un educador, pero muestra cierta comprensión por los profanos que prefieren que no se les hable para nada de educación a confiar en las promesas de los "filósofos".[162] ¿Cómo creer en sus aspiraciones de verdad cuando ellos mismos alientan tantas falsas esperanzas? Isócrates no menciona ningún

---

Muenscher, en la *Realenzyklopädie* de Pauly-Wissowa, t. ix, p. 2175, de que Isócrates, en la época del discurso *Contra los sofistas,* se hallaba "todavía identificado con Platón" en lo esencial, no se basa en el mismo discurso y tal vez se vea refutada por cada línea de esta obra. Este falso punto de vista responde exclusivamente a la localización demasiado temprana del *Fedro,* donde Platón ve con mejores ojos a Isócrates que a los retóricos del corte de Lisias. La hipótesis de su origen inmediatamente posterior ai discurso *Contra los sofistas* nos llevaría necesariamente a interpretar este discurso, forzando la verdad, como platonófilo.

161 33 ISÓCRATES, Sof., 1.

162 34 La palabra "filósofo" no designa exclusivamente, como es natural, a aquellos representantes de la *paideia* a quienes hoy llamaríamos "filósofos", es decir, a los del círculo socrático. Abarca, además, a toda clase de gentes que dicen dedicarse a la enseñanza de la cultura (Cf. Sof., 11 y 18). Pero se incluyen también los filósofos en sentido estricto como lo revela claramente Sof., 2, donde se alude a su pretensión de enseñar la verdad. Esto es aplicable a todos los socráticos y no sólo —como han sostenido algunos—, a la *Aletheia* de Antístenes.

nombre, pero cada palabra de su polémica va dirigida a los socráticos, a quienes aquí y en otros sitios llama desdeñosamente "disputadores".[163] Platón acababa de exponer la dialéctica, en su *Protágoras* y en su *Gorgias,* como un arte superior a la retórica y a sus prolijos discursos (μακροὶ λόγοι). Su adversario junta la dialéctica, sin pararse a distinguir, con la *erística,* de la que procura distinguirse siempre la auténtica filosofía,[164] aunque el Sócrates de Platón nos la recuerde de un modo vivo a veces. Así acontece precisamente con harta frecuencia en los diálogos de la primera época, como el P*rotágoras* y el *Gorgias.*[165] Nada tiene, pues, de extraño que Isócrates no vea la dialéctica con tan buenos ojos como los socráticos, 843 que la preconizan como la panacea. Al hombre del sano sentido común le parece que rebasa la medida de lo humanamente posible el cononocimiento infalible del valor (φρόνησις) que aquéllos preconizaban como fruto de su enseñanza.[166] Homero, el fino conocedor de los linderos que separan lo humano de lo divino, reservaba esta visión a los dioses exclusivamente, y con razón. ¿Qué mortal podría aventurarse a prometer iniciar a sus discípulos en el conocimiento de lo que deben hacer y dejar de hacer y conducirles a la felicidad (εὐδαιμονία) a través

---

[163] [35] Sof., 2: οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες οἵ προσποιοῦνται τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν; *Antíd.*, 261: οἱ ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντες. Son relegados al último lugar, en unión de los que se dedican a los estudios de geometría y astronomía. Ambas cosas eran aplicables a la Academia Platónica. La inconsecuente hipótesis de Muenscher de que en la *Antídosis* Isócrates incluye entre los erísticos a Platón, pero no así en el discurso *Contra los sofistas,* responde también a la localización demasiado temprana del *Fedro* y al consiguiente corolario de la amistad entre Isócrates y el joven Platón.

[164] [36] Fue, según lo más probable, la confusión de su dialéctica con la *erística,* con que nos encontramos en la polémica de Isócrates como criterio firme, lo que movió a Platón a trazar, en el *Eutidemo,* una nítida línea divisoria entre Sócrates y los *rábulas* erísticos. En la *República,* 499 A, se queja también de que nadie conozca al verdadero filósofo y procura ponerlo a salvo de la confusión con el simple polemista. Aquí pinta al filósofo como el hombre que no encuentra gusto en debates y polémicas oratorios ingeniosos, pero carentes de un fin y que busca "el conocimiento por el conocimiento mismo".

[165] [37] Protágoras se ve repetidas veces imposibilitado para asentir a las conclusiones lógicas de Sócrates y se halla visiblemente bajo la impresión de que su adversario intenta atraparle y ponerle celadas. Platón expone esto de un modo completamente objetivo, sugiriendo así por sí mismo cómo pudo surgir contra la dialéctica socrática la sospecha de la *erística.* También Cálicles, en *Gorg.,* 482 E ss., se vuelve contra el "truco" de Sócrates de emplear el mismo concepto con distintas acepciones dentro de la misma argumentación. Cf. acerca de esto *supra,* pp. 525 s.

[166] [38] *Sof 2.*

de este conocimiento (ἐπιστήμη) ? [167]

Todos los rasgos característicos del platonismo que saltan a la vista de una inteligencia media se reúnen aquí hábilmente, en poco espacio: el extraño método polémico de las preguntas y las respuestas; la importancia rayana en la mística que se atribuye a la *frónesis*, es decir, al conocimiento del valor, como a un órgano especial de la razón; el potente intelectualismo, que espera toda la salvación del saber, y la trascendencia casi religiosa de la promesa de la *eudemonía* por parte del filósofo. Isócrates se refiere, evidentemente, a las características terminológicas del nuevo estilo filosófico, características que él sabe captar con el fino instinto del conocedor del lenguaje para descubrir lo que tiene que chocar o resultar ridículo para la mayoría de las gentes cultas, y poniendo además la "virtud total" (πᾶσα ἀρετή), que debiera ser la meta del conocimiento socrático del "bien en sí",[168] en parangón con los modestos honorarios por los que los filósofos venden su sabiduría, logra que el sentido común ponga completamente en duda si lo que la juventud puede aprender de ellos vale realmente mucho más de lo que vale lo poco que por su enseñanza paga. Y los propios filósofos demuestran, con la desconfianza en punto a la honradez de sus clientes, de que dan pruebas los reglamentos de su escuela, lo poco que ellos mismos creen en esta virtud perfecta que dicen aspirar a conseguir en sus discípulos. Los reglamentos exigen, en efecto, que los honorarios sean depositados de antemano en un banco ateniense.[169] Y esta medida es muy buena, sin duda, en lo que afecta a la propia seguridad, pero ¿cómo conciliar esta exigencia con su pretensión de educar a los hombres en la justicia y el dominio de sí mismos? Es un argumento que parece de mal gusto, pero que no deja de tener ingenio. En el *Gorgias* Platón argumentaba también malignamente y en términos parecidos a éstos contra los retóricos que se quejaban de que sus discípulos abusaban 844 del arte de la oratoria, sin ver que con ello se acusaban en realidad a sí mismos, pues si fuese cierto que la retórica hacía mejores a sus discípulos, no sería concebible que éstos

[167] 39 Sof., 2-4.

[168] 40 La "virtud total" se contrapone en Platón a las "virtudes concretas", como son la justicia, la valentía, el dominio de sí mismo, etcétera. Aquélla es designada también con el nombre de "virtud en sí" (αὐτη ἡ αρετή). Era una expresión un tanto nueva e insólita para los tiempos de Platón. En c. 20 también Isócrates hace hincapié sobre el elemento ético en la *paideia* de los "polemistas"; ellos aseguran que la virtud puede ser enseñada (21), cosa que Isócrates y todos los sofistas niegan violentamente. Véase el *Protágoras* Platónico.

[169] 41 Sof., 5.

abusasen de lo aprendido por ellos.[170] En realidad, el reproche principal que se hacía a la retórica era su carácter amoral. Isócrates se adhiere en varios pasajes de sus obras al criterio que en Platón sostiene Gorgias, de que el maestro trasmite su arte al discípulo para que haga buen uso de él y de que, por tanto, no se le debe censurar si el discípulo lo emplea para malos fines.[171] No comparte, por consiguiente, la crítica de Platón, sino que se muestra totalmente de acuerdo con Gorgias. Pero, dando un paso más, ataca aquí a los filósofos, intentando demostrarles que pecan de desconfianza contra sus propios discípulos. Es probable, pues, que conociese ya el *Gorgias* de Platón y se refiriese a este diálogo en su escrito programático.[172]

Esto tenía que irritarle especialmente a él, al discípulo de Gorgias, y por fuerza tenía que sentirse comprometido también en la persona de su maestro, pues, como hemos visto, Platón no atacaba sólo a Gorgias, sino que atacaba a la retórica en todas sus variantes. Todos los conceptos característicos de la enseñanza de los "erísticos" que Isócrates pone en ridículo en su discurso

[170] 42 Cf. *Gorg.*, 456 E-457 C, 460 D-461 A.

[171] 43 En *Antíd.*, 215 *ss.*, intenta Isócrates poner a los maestros de retórica a salvo del reproche de que sus discípulos nada malo aprenden de ellos. Cf. también *Nic., 2 ss.*

[172] 44 Esta relación cronológica entre ambas obras es también la más probable, por razones generales. El *Gorgias* se sitúa ahora unánimemente y por razones convincentes en la segunda mitad de la primera década del siglo iv, época en que apenas si se habría fundado todavía la escuela de Isócrates, puesto que podemos seguir sus actividades de logógrafo hasta el año 390 aproximadamente. Con lo cual el discurso *Contra los sofistas,* que representa el programa de su escuela, se desplaza también a la década del ochenta. Algunos estudiosos han intentado fijar la relación cronológica entre el discurso *Contra los sofistas y* el *Gorgias* Platónico, por lo que parecen ser alusiones en el diálogo de Platón al discurso de Isócrates. Pero aun cuando Platón habla de una ψυχη\ στοχαστική *(Gorg.*, 463 A) e Isócrates de un ψυχη\ δοξαστική (Sof., 17), ello no prueba que Platón esté imitando a Isócrates. También δοξαστική es una frase Platónica. Platón desprecia la mera δόξα, mientras que aquí, como en otros sitios, Isócrates insiste en que la naturaleza del hombre no le permite comprometerse más que en δόξα y δοξάζειν. El mismo hecho de que esté replicando a Platón muestra cómo Isócrates depende de la formulación Platónica del problema. Pero el argumento principal es el que se da en el texto (pp. 77 *s.):* la información sobre los conceptos fundamentales de Platón y su interrelación lógica (por ejemplo πᾶσα ἀρετή :: εὐδαιμονία, ἐπιστήμη :: δοξά, ἀρετή :: ἐπιστήμη), contenida en el discurso *Contra los sofistas,* es tan completa que no podría derivarse entre las primeras obras Platónicas más que del *Gorgias,* único trabajo de la juventud de Platón en que éste ofrece una exposición sistemática satisfactoria de su pensamiento.

inaugural *Contra los sofistas* aparecen ya claramente expresados en el *Gorgias,* donde los valora especialmente en lo que significan para la nueva forma Platónica de la *paideia.*[173] El hecho de que Isócrates, en su discurso, haga figurar 845 a Platón y a los socráticos en primer lugar entre los adversarios a quienes ataca y se detenga en ellos más minuciosamente que en nadie, demuestra que comprendía perfectamente el peligro que por este lado amenazaba a su ideal. Su inventiva tiene un carácter completamente práctico y no se lanza a la refutación teórica, pues se da perfecta cuenta de que en este terreno no saldría bien parado. Lo que hace es situarse por entero en el punto de vista del hombre medio y apelar a los instintos de este tipo de hombre. El profano no comprende los secretos técnicos del filósofo. Pero ve que quienes pretenden guiar a otros a la sabiduría y a la dicha no poseen nada ni exigen nada tampoco a sus discípulos.[174] Esta pobreza no respondía a la idea griega tradicional del hedonismo y ya le había sido reprochada a Sócrates por otros sofistas como Antifón.[175] El profano ve que quienes quieren descubrir contradicciones en otros no observan las contradicciones de que adolece su propia conducta y que, pretendiendo enseñarles a adoptar decisiones certeras ante el futuro, son incapaces de decir nada ni de dar un consejo acertado acerca del presente.[176] El profano observa, además, que los muchos hombres que basan su conducta en las meras "opiniones" (δόξα) se ponen de acuerdo entre sí y encuentran un camino acertado para su conducta más fácilmente que quienes pretenden hallarse en la plena posesión del "saber" (ἐπιστήμη) y esto le lleva necesariamente, en fin de cuentas, a despreciar estos estudios y a considerarlos como charlatanería vacua y pura micrología, pero no como el "cuidado del alma" (ψυχῆς ἐπιμέλεια).[177] Esta última síntesis disipa, sobre todo, cualquier duda que pudiera existir en el sentido de que Isócrates dispara aquí contra Platón y los demás socráticos, entre ellos principalmente, sin duda alguna, contra Antístenes. Deliberadamente mezcla algo sus rasgos y les da cierta apariencia de razón, puesto que todos ellos pretenden ser discípulos de Sócrates.[178] Sabe, sin embargo, que existe entre los socráticos

---

[173] 45 Por otra parte, resultaría difícil mencionar otra obra del Platón de la primera época que reuniese todos estos elementos característicos de su filosofía y los expusiese en su trabazón interna con tanta claridad.

[174] 46 Sof., 6.

[175] 46a JENOFONTE, *Mem.,* i, 6, 1 ss.

[176] 47 Sof., 7.

[177] 48 Sof., 8.

[178] 48a El reproche referente a los escasos honorarios que los filósofos percibían de sus alumnos debía de ser más aplicable a Antístenes que a Platón, pero es muy poco lo que

una rabiosa lucha intestina y saca de ello otro argumento contra los filósofos, como en todos los tiempos lo ha hecho siempre el sentido común. Antístenes es el que más fielmente sigue las huellas del maestro, en lo que se refiere a la pobreza y a la carencia de necesidades; los rasgos más bien teórico-filosóficos de la pintura hecha por Isócrates, 846 parecen responder de modo principal a Platón y la caracterización de la actividad filosófica como micrología se refiere, visiblemente, al desarrollo de la dialéctica como arte lógico, por obra de Platón.[179] Isócrates percibe certeramente que esto suponía ya un paso dado hacia lo formal y lo teórico. Al medir este nuevo arte de descubrir las contradicciones, con el que se aspiraba a consumar la superación de la opinión por el conocimiento,[180] por la antigua meta socrática de "cuidado del alma",[181] poniendo en tela de juicio su valor para este fin, hace que su crítica termine precisamente allí donde la historia nos enseña que estriba el verdadero problema planteado. En el diálogo entre Platón e Isócrates, al que asistimos como testigos, se desarrolla, pues, una dialéctica histórica del ideal de cultura que encierra, a pesar de todas las pequeñeces humanas de la polémica, un valor permanente.

Isócrates llama profesores de política al segundo grupo de adversarios a quienes ataca.[182] Éstos no se preocupan de la verdad como los filósofos, sino que practican su *techné* en el viejo sentido de esta palabra.[183] según el cual no

---

sabemos acerca de estas cosas para poder emitir un juicio seguro. Es posible que también los discípulos de la Academia tuviesen que abonar algún estipendio que no tuviese carácter de honorario, pero que Isócrates considerase como tal, lo que, por tanto, le llevaba a interpretarlo como un ardid de concurrencia. Ataca de nuevo a Platón y Antístenes en *Elena,* I: Cf. *infra,* p. 855, n. 8S. Sobre los honorarios de los socráticos, véase DIÓCENES LAERCIO, II 62, 65, 80 y vi, 14.

179 48b La censura de *micrología* se formula también en *Antid.,* 262. Aquí esta censura va dirigida, como todo el mundo reconoce, contra Platón. ¿Por qué, pues, en el discurso *Contra los sofistas,* 8, no ha de referirse también a él?

180 49 Con esta caracterización trata de atacar el arte de la refutación o "elénc-tica" de Sócrates y Platón. Cf. el paralelo en *Elena,* 4, donde el término técnico socrático de ἐλέγχειν constituye el blanco de sus burlas.

181 *50* Acerca del "cuidado del alma" (ψυχῆς ἐπιμέλεια) como término para designar la mira de toda la labor educativa de Sócrates, Cf. *supra,* pp. 415 ,ss.

182 51 Sof., 9: οἱ τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνούμενοι.

183 52 Tal contexto desprende claramente que Isócrates pone en cierto modo entre comillas la palabra *techné,* tal como la emplean estos maestros de retórica. Y lo mismo puede decirse de los pasajes en los que parodia la terminología de los socráticos.

encierra todavía ni rastro de responsabilidad moral, como Platón lo exige para la retórica, siguiendo el modelo de la *techné* del médico.[184] Isócrates no puede sustraerse a este postulado y, sobre todo, al tratar del tercer grupo de competidores, los profesores de elocuencia forense, destaca de modo considerable este punto de vista moral. Pero no lo hace precisamente para encomiar a Platón. Su crítica de los profesores de elocuencia política, entre los cuales debemos pensar, principalmente, en su propio condiscípulo Alcidamas, alumno de Gorgias,[185] nos revela un tipo de educación antagónico de la filosofía: el arte de la improvisación oratoria. Aunque Alcidamas publicó también discursos ejemplares como Isócrates, su fuerza estaba en la improvisación (αὐτοσχεδιάζειν). Un discurso suyo que ha llegado a nosotros está dirigido, cosa muy significativa, contra los retóricos del tipo de Isócrates que, aunque tienen un estilo brillante, son incapaces de decir en el momento decisivo lo que la 847 situación exige que se diga.[186] La práctica constante de esto era, sin duda, una magnífica escuela para los oradores prácticos del futuro, si bien la enseñanza podía también degenerar con facilidad en mera rutina y descuidar no pocas veces toscamente las exigencias de la alta retórica. Isócrates formula contra este adversario el reproche de la "anestesia", o sea la ausencia del sentido artístico de la calidad.[187] En la práctica de la oratoria, esta forma de retórica conduce a la asimilación de ciertas manipulaciones esquemáticas que permiten tenerla en cualquier momento a nuestra disposición. No deja margen ni a las propias dotes espirituales del discípulo ni a la experiencia de ninguna influencia, cualquiera que ella sea, sino que enseña de un modo abstracto y escolástico las formas del discurso, como el maestro primario enseña al analfabeto el Abc.[188] Este método constituye un buen ejemplo de la tendencia de la época a reducir a moldes técnicos dentro de lo posible la vida toda, incluyendo la educación. Isócrates encuentra aquí la deseada ocasión para destacar su propio arte frente a este rutinarismo profesional y para eximirse de las sospechas de una concepción mezquinamente práctica en que fácilmente podía incurrir al repudiar las su-

---

184 53 Cf. *supra,* p. 516 y *passim.*

185 54 Cf. J. VAHLEN, *Gesammelte Schriften,* t. i, pp. 117 ss.; y, anteriormente, C. REINHARDT, *De Isocratis aemulis* (Bonn, 1873).

186 55 Como mejor se explica este discurso es concibiéndolo como una réplica de Alcidamas al ataque de Isócrates en el discurso *Contra los sofistas.*

187 56 Sof., 9.

188 57 Sof., 10.

tilezas de la cultura filosófica. Busca un camino intermedio entre la sublime teoría y la técnica rutinaria, y cree encontrarlo en la modelación artística de la forma.[189] Con ella introduce un tercer principio. Y como en los demás aspectos, es el contraste con los otros el que le sirve para esclarecer su propia posición y su ideal. Pero con su lucha en dos frentes da claramente a entender que la posición contra la cultura filosófica, por muy importante que sea para él, sólo caracteriza a medias su propio deseo. Tiene que distanciarse también de la retórica en el sentido tradicional, pues también en el campo de la retórica representa algo nuevo su *paideia.*

No hay ningún campo de la vida que tolere menos que éste la reducción de todos los casos concretos a una serie de esquemas y formas fundamentales fijos. Platón da a estas formas fundamentales en el terreno de las manifestaciones lógicas el nombre de ideas. Tomó este tipo de intuición plástica, como vimos, de la medicina de su tiempo, de donde la transfirió al análisis del ser. En la retórica nos encontramos en la misma época con una evolución idéntica, sin que dispongamos de los elementos de juicio necesarios para decir que se produjese bajo la influencia de la aplicación Platónica del término "ideas". La retórica y la medicina eran el campo de experiencia suministrado por la naturaleza para el desarrollo del concepto de aquellas ideas o formas fundamentales, tanto en lo tocante a la variedad plástica de los fenómenos psicológicos como en lo referente a los casos concretos o a las situaciones políticas o legales. Se trataba 848 de reducirlas a formas fundamentales de carácter general, para de ese modo simplificar su tratamiento práctico. La comparación de estas ideas con la invención de las letras del alfabeto (στοιχεία γράμματα) que encontramos en Isócrates y que volveremos a encontrar más tarde en Platón, venía sugerida por sí misma, pues el proceso espiritual del conocimiento mediante la reducción de una pluralidad de formas reunidas a una serie limitada de "elementos" básicos finales es el mismo en ambos casos.[190]

Fue también entonces cuando los elementos de las ciencias naturales recibieron este mismo nombre por vez primera, habiendo servido de base asimismo, para ello, aquella misma analogía entre el lenguaje y los signos alfabéticos.[191] Isócrates no rechaza en principio, ni mucho menos, la

---

[189] 58 *Sof.,* 12 *ss.*

[190] 59 Platón compara sus "ideas" con las letras del alfabeto en el *Cratilo,* en el *Teeteto,* en el *Político* y en las *Leyes.*

[191] 60 Esto ocurre por vez primera en PLATÓN, *Timeo,* 48 B, 56 B, 57 C. Cf. la obra de

posibilidad de una teoría retórica de las ideas; lejos de esto, sus obras revelan que iba acercándose a ella cada vez más y que construía su teoría en todos sus aspectos por los cauces del dominio de estas formas fundamentales de la oratoria. Pero una elocuencia que no sirviese para otra cosa, sería un trasto inútil. Los signos del alfabeto son, con su inmovilidad e inmutabilidad, lo más opuesto a la movilidad y a la variedad de las situaciones que plantea la vida humana y que no es posible vaciar en ninguna regla.[192] Una oratoria perfecta tiene que ser la expresión individual de la situación y su suprema ley es la de lo adecuado. Sólo la observancia de estos dos preceptos le permitirá ser una oratoria nueva y original.[193]

El arte de la oratoria es, en una palabra, creación poética. No puede prescindir de la técnica, pero tampoco puede dejarse absorber por ella.[194] Y así como los sofistas se consideraban como los verdaderos continuadores de los poetas y adaptaron a su prosa el género de éstos, Isócrates tiene también la conciencia de continuar la obra de los poetas y de asumir el papel que éstos desempeñaban hasta hace poco en la vida de la nación. Su paralelo entre la retórica y la poesía trasciende ampliamente del alcance de una observación ingeniosa cualquiera. En sus discursos se percibe por todas partes el influjo de esta concepción. Los encomios de grandes hombres están calcados sobre los himnos, el discurso exhortativo se ajusta al modelo de la elegía parenética y de la epopeya didáctica, y hasta en lo que al contenido de las ideas se refiere vemos cuan de cerca sigue Isócrates, en estas creaciones, la tradición firmemente consolidada del género poético correspondiente. Y el paralelo con el poeta es determinante también en lo tocante al rango y a la dignidad del retórico. Esta nueva profesión debe apoyarse en otra tradición firmemente arraigada, 849 tomando de ella sus criterios. Y cuanto menos espera o desea Isócrates recorrer el camino del estadista práctico, más necesita para su misión puramente espiritual el aliento de la poesía, y el espíritu educativo que anima a su retórica rivaliza también conscientemente, como los griegos veían, con la pedagogía de los antiguos poetas. Él mismo establece también, como Píndaro, el paralelo entre sus creaciones y las de los artistas plásticos y se equipara orgullosamente a Fidias,[195] pero lo hace más bien para explicar

Hermann DIELS, *Elementum.*

192 61 *Sof.*, 12.

193 62 Cf. *Sof.*, 13, sobre el καιρός y el πρέπον.

194 63 Sof., 12.

195 64 En *Antíd.*, 2, Isócrates se compara con el escultor Fidias y los pintores Zeuxis y

que a pesar de la gran dignidad de este arte, siempre hay gente que considera la retórica como algo de orden subalterno. También el escultor era, para el sentimiento social de los griegos de la época clásica, un concepto que llevaba adherido todavía algo de oficio y de rutina. Y, sin embargo, este oficio abarcaba toda la escala de matices que van desde el modesto cantero hasta el genial creador del Partenón. A medida que crece la estimación por las artes plásticas y sus maestros, parece aumentar, en los siglos siguientes, la frecuencia del paralelo entre la pintura y la escultura, por una parte, y por la otra el arte de la oratoria. No obstante, la metáfora más apropiada para expresar el proceso de la historia del espíritu que tiene lugar con el ascenso de la retórica como nueva potencia cultural es la sucesión en el trono de la poesía por la retórica: la poesía griega de la época posterior es, a su vez, hija del arte retórico.[196]

La posición que Isócrates adopta ante el problema del valor educativo de la retórica se halla determinada también, naturalmente, por esta concepción respecto a su esencia. Como obra de creación, se sustrae en sus más altas realizaciones al aprendizaje pedagógico. Si a pesar de ello Isócrates pretende educar a los hombres por medio de la retórica, esto responde a un criterio propio en cuanto a la relación entre los tres factores que son la base de toda educación, según la pedagogía de los sofistas: la naturaleza, el estudio y la práctica. Las esperanzas exageradas que el entusiasmo general de la época por la cultura y la educación habían despertado en mucha gente[197] habían ido cediendo ya el puesto a una cierta frialdad, en parte debido a la crítica de principios en torno a los límites de la educación por el estilo de la que hacía Sócrates,[198] y en parte debido a la experiencia de que los que habían disfrutado de la educación sofística no eran siempre más que los que no habían tenido acceso a ella.[199] Isócrates se expresa con mucha cautela acerca de la utilidad de la educación. Reconoce que el factor decisivo son las dotes naturales y confiesa abiertamente que las gentes de talento sin cultura van con frecuencia más allá 850 que las gentes cultas sin talento, suponiendo que pueda hablarse realmente de cultura sin algo que valga la pena cultivar. El

---

Parrasio, los mayores artistas de Grecia. De modo análogo en la. *República,* Cf. *supra,* p. 656.

[196] 65 También PLATÓN, *Gorg.,* 502 C, considera la poesía como una especie de retórica.

[197] 66 Sof., 1.
[198] 67 Cf. *supra,* pp. 438 s.
[199] 68 *Sof.,* 1 y 8.

segundo factor, por orden de importancia, es la experiencia, la práctica.[200] Parece como si hasta entonces los retóricos, aun reconociendo teóricamente la trinidad de las dotes naturales, el estudio y la práctica, colocasen prácticamente en primer plano la cultura y el estudio. Isócrates relega modestamente la *paideusis* a tercera línea. Con ayuda de los otros factores, el talento y la experiencia, puede llegar a dar grandes resultados. Hace que los hombres tengan conciencia de su arte, desarrolla su inventiva y les ahorra muchos tanteos y búsquedas inútiles. Puede estimular y desarrollar espiritualmente incluso a hombres poco dotados, aunque sin llegar a convertirlos nunca en oradores o escritores eminentes.[201]

La cultura retórica puede enseñar a penetrar en las "ideas" o formas fundamentales de que se halla compuesto todo discurso. Isócrates parece indicar que este aspecto de la formación del hombre, el único que hasta entonces se venía cultivando, es susceptible indudablemente de gran desarrollo. Nos agradaría saber más de su nueva teoría de las ideas y poder compararla con la de los antiguos retóricos. Sin embargo, la verdadera dificultad de la cosa no estriba en esta parte del problema, tanto menos cuanto mayor sea la perfección con que se le enseñe. Estriba, por el contrario, en la buena selección, combinación y colocación de las "ideas" en cada uno de los temas tratados, en la elección del momento adecuado, en el sentido de la medida para ornar el discurso con entimemas y en la combinación rítmica y musical de las palabras.[202] Para todo esto hace falta contar con un espíritu vigoroso y certero. Esta fase suprema de la formación presupone, por parte del que aprende, el pleno conocimiento de las ideas del discurso y destreza en su empleo, y por parte del profesor la capacidad de penetrar hasta el último límite de lo que racionalmente es susceptible de enseñanza y de convertirse para el resto, es decir, para todo lo que no pueda enseñarse, en modelo que los demás puedan imitar y con arreglo al cual puedan formarse, hasta conseguir un medio de expresión brillante y atractivo.[203]

Platón condicionará más tarde, en la *República,* el logro del supremo objetivo de la cultura a la "coincidencia" de cualidades que rara vez se dan juntas en la realidad. Pues bien, de un modo semejante a éste, Isócrates ve en la coincidencia de todos los factores señalados la premisa necesaria para que

---

200 69 Sof., 14.
201 70 Sof., 15.
202 71 Sof., 16.
203 72 Sof., 17.

pueda llegar a prosperar realmente cualquier esfuerzo educativo.[204] Al margen de Platón, vemos 351 expresada aquí la idea griega general de la educación como formación del hombre y reflejada luego en variantes como la de ejemplo o modelo (παράδειγμα), poner el sello (ἐκτυποῦν) e imitar (μιμεῖσθαι).[205] Lo único que se discute es cómo esta formación puede convertirse de una bella imagen en una realidad práctica; es, por tanto, el método de esta formación y, por consiguiente, el último resultado, la visión que se tenga de la naturaleza del espíritu humano. Platón aspira a "formar" el alma mediante el conocimiento de las ideas como las normas absolutas de lo bueno, lo justo, lo bello, etcétera, con arreglo a la ley de su estructura inmanente en ella misma, hasta llegar a desplegar en ella un cosmos inteligible que abarque todo ser. Isócrates, en cambio, no admite este saber universal. El órgano de la cultura retórica es la simple opinión, aunque, como él mismo acentúa repetidamente, admite en el espíritu una capacidad práctica para alcanzar con certeza el objetivo, que, sin poseer un verdadero saber en sentido absoluto, le permite optar por la solución acertada.[206] En esta capacidad artística está la raíz de la idea cultural de Isócrates. Del mismo modo que la dialéctica Platónica conduce a los discípulos, paso a paso, en la ideas, pero confiándoles a ellos mismos, en último resultado, la aplicación efectiva de la idea en su vida y en su conducta, ya que esto constituye un proceso no susceptible de ser racionalizado, Isócrates no es tampoco capaz de describir más que los elementos y las fases del proceso cultural, detrás de los cuales la formación del hombre como tal sigue siendo un misterio. No se la puede arrebatar por entero a la naturaleza, ni se la puede tampoco confiar por completo a ella. La cultura depende, pues, íntegramente, de la acertada combinación entre la naturaleza y el arte. Si la mediocridad de Isócrates —en un sentido Platónico— y el hecho de que se detenga ante la simple opinión —que es según Platón el elemento de vida de toda retórica—, se consideran como impuestos por el objeto mismo, su autolimitación consciente y su renuncia resuelta a todo lo "superior", dudoso para él, vendrá a ser un defecto constitucional que él se las arregla para convertir en una fuerza. Vemos

---

[204] 73 Sof., 18. También Platón habla de la "coincidencia" de poder y espíritu en *Rep.,* 473 D; *Leyes,* 712 A. Y, sin mencionar el nombre, establece asimismo un ideal de dotes múltiples *(Rep.,* 485 B *ss.),* la φιλόσοφος φύσις, cuya esencia descansa sobre la coincidencia de cualidades compatibles, pero rara vez armonizadas. Este tipo de cultura ideal es muy característico de la literatura sobre la *paideia.*

[205] 74 Sof., 18.

[206] 75 Cf. Sof., 17, sobre ψυχη\ δοξαστική.

repetirse aquí con respecto a la cultura retórica lo que en la propia persona de Isócrates constituye la raíz de su éxito. Isócrates reconoce el carácter empírico de la retórica, y ya sea o no legítimo definirla como una verdadera *techné* —cosa que Platón negaba en el *Gorgias*—, aquél se atiene estrictamente a este su carácter empírico. Con ello se mantiene firmemente dentro del principio de la imitación ya establecido por sus predecesores y que en lo sucesivo habría de desempeñar un papel tan formidable en la retórica y —a medida que crecía la invasión de la retórica en la literatura— en la producción literaria toda. En este punto nos hallamos mejor informados acerca de su método de educación que con respecto a la doctrina teórica de las 852 ideas, pues todos sus grandes discursos se hallan concebidos al mismo tiempo como modelos de imitación a la vista de los cuales podían sus alumnos estudiar los postulados de su arte.

Isócrates despacha en muy pocas palabras al tercer grupo de educadores, el formado por los que se dedican a escribir discursos forenses. Los considera, evidentemente, como el adversario más débil, a pesar de que todavía en el *Fedro,* es decir, algunos decenios más tarde, Platón combate a este tipo de retóricos, lo que equivale a reconocerle cierta importancia. Se comprende que para Isócrates estos competidores tuviesen mucho menos interés que la nueva cultura filosófica, en la que se veía el verdadero peligro que amenazaba a sus aspiraciones. Los redactores de discursos forenses trabajaban para ganarse el pan, pues su artículo es en la práctica el más apetecido. Conocemos esta clase de trabajos por los discursos-modelos publicados por Antifón, Lisias, Isaeo, Demóstenes y por el propio Isócrates en sus primeros tiempos. Este género es una de las flores más curiosas del jardín de la literatura griega, un producto específico del suelo ático. La manía pleiteadora de los atenienses, tan ridiculizada en la comedia, es el reverso del estado de derecho, del que tan orgullosos se sentían. A ella se debía el interés general que existía por los debates judiciales y los torneos "agonales". Los discursos-modelos de los logógrafos sirven al mismo tiempo de propaganda para sus autores, de modelo propuesto a la imitación de los discípulos y de materia de entretenimiento para el público de los lectores.[207] Isócrates revela también en este campo el gusto más sensibilizado de la segunda generación.

---

[207] 76 Según la concepción de Isócrates, la literatura de los discursos forenses, siempre y cuando que sus autores pretendan aducir con ello pruebas de su enseñanza, forma parte de la *paideia,* al igual que su propia retórica y sus productos. Se mantiene aquí un principio de cultura puramente formal, que es de suyo harto interesante. No lo enjuiciamos aquí, sin embargo, por tratarse de un fenómeno de escasa importancia intrínseca. Yo me he dejado llevar en este punto por los juicios de Platón e Isócrates acerca de este tipo de retórica.

Recomienda irónicamente que se confíe a sus críticos la exhibición de este aspecto, el más desagradable de la retórica, que cuenta con bastantes enemigos, en vez de sacarlo directamente a la luz pública, tanto más cuanto que lo que en la retórica es susceptible de ser enseñado es tan útil para otras clases de aplicación como para los torneos judiciales. No debe ponerse en duda la sinceridad de esta repugnancia, la cual basta para explicar por qué Isócrates renunció a esta actividad. Para él, los redactores de discursos están moralmente muy por debajo de los filósofos.[208] Y al decir esto, no se refiere tan sólo, visiblemente, a los autores de discursos forenses, sino a los retóricos de todas clases, puesto que los agrupa bajo el nombre de profesores de elocuencia política.[209] Es cierto que los temas de la cultura filosófica no valen la pena de ser discutidos y los polemistas que se enredan en 853 discusiones en torno a ellos pueden caer en un caso serio en gran peligro —a propósito de lo cual cita a Calicles, el personaje del *Gorgias* de Platón, y se pone enteramente a su lado—, pero el mero hecho de que los retóricos tengan un tema mejor para sus discursos, que es la política, no puede hacernos perder de vista que en la mayoría de los casos la práctica les lleva a abusar de él para multiplicar laboriosamente sus ocupaciones y aumentar injustamente su poder. Por tanto, Isócrates sigue a Platón en la crítica, pero no en lo positivo. No cree en la posibilidad de enseñar la virtud, como no cree tampoco en la posibilidad de enseñar el sentido artístico, y como Platón sólo reserva el nombre de la *techné* para una educación que sea capaz de hacer eso, Isócrates considera imposible su existencia. Se inclina, sin embargo, a reconocer una influencia técnica más bien a la educación dirigida a lo político, siempre y cuando se practique al modo preconizado por él y no con la intención amoral de los anteriores representantes de la retórica.[210]

En la concepción de la *paideia* Platónica, tal como se revela en el discurso *Contra los sofistas,* sorprende el que no tenga en cuenta para nada el contenido político de la doctrina del adversario. Isócrates debió de sacar de los primeros diálogos de Platón la misma impresión que hasta hace poco producían a la mayoría de los lectores modernos, a saber: la de que en ellos se trataba exclusivamente de problemas de iniciación moral, que aparecían extrañamente en íntima relación con la dialéctica. La retórica tiene, en cambio, la ventaja de ser una cultura enteramente política. Sólo necesita encontrar un nuevo camino, una nueva actitud para ganar en este terreno un

---

[208] 77 Sof., 19-20.
[209] 78 Sof., 20.
[210] 79 Sof., 21.

puesto dirigente espiritual. La antigua retórica no había conseguido gran cosa porque se brindó como instrumento de la política diaria, en vez de elevarse sobre ella. Aquí se revela ya la seguridad de poder infundir a la vida política de la nación un *pathos* más elevado. Desgraciadamente, en el fragmento del discurso *Contra los sofistas* que ha llegado a nosotros falta la parte principal, donde se debió de tratar precisamente de este punto. El deslinde de Isócrates con respecto a la meta educativa de Platón debió de cambiar necesariamente al cobrar una conciencia clara del postulado político de la filosofía Platónica. En realidad, ese postulado se anunciaba ya en la declaración formulada en el *Gorgias* Platónico de que Sócrates era el único verdadero estadista de su tiempo, puesto que aspiraba a hacer mejores a los ciudadanos.[211] Esta declaración podía ser fácilmente interpretada como una simple paradoja, sobre todo por Isócrates, que veía en el afán de originalidad y en la caza de paradojas inauditas el móvil fundamental de todos los escritos contemporáneos y temía con razón que en este terreno le fuese difícil rivalizar con Platón y los filósofos. Pero más tarde, en 854 el *Filipo.* considera a Platón, volviendo atrás la vista para abarcar la obra de su vida poco después de su muerte, como el gran teórico del estado, aunque su pensamiento no sea, desgraciadamente, realizable.[212] Surge así el problema de saber cuándo surgiría en él este nuevo punto de vista acerca de Platón.

La respuesta a esto nos la da su *Elena,* modelo de encomio, que recae sobre un tema mítico, cuya alabanza tiene que parecemos por fuerza tanto más paradójica cuanto que en general es objeto de censuras. No conocernos con exactitud la fecha en que fue redactada esta obra, pero corresponde de modo visible a los años que siguen inmediatamente al discurso *Contra los sofistas* y, por tanto, todavía a la época de los comienzos de la escuela ¡socrática. Contribuye a delimitar su fecha de origen, hacia abajo, el extraño elogio que al final tributa a su heroína, al decir que fue. con su rapto, la causa determinante de la unión nacional de los helenos, la cual se hizo realidad por vez primera en la guerra contra Troya.[213] Por consiguiente, Elena es elevada por el autor, en cierto modo, a símbolo mítico de las aspiraciones políticas que poco después encontrarán expresión acabada en su *Panegírico* (380) : el programa de la unificación de los estados griegos a través de una guerra nacional común contra los bárbaros. En este primer decenio, Isócrates se mueve aún por entero en las aguas de Gorgias. El elogio tributado a Elena

---

211 80 Cf. *supra,* pp. 538 s.

212 81 *Fil,* 12.

213 82 *Elena,* 67.

guarda la misma relación con la defensa que de ésta hace Gorgias que el *Panegírico* de Isócrates con el *Olímpico* de este mismo autor. Isócrates ofrece su *Elena* como un "don primerizo", tal y como "cuadra a los representantes de la *paideia*".[214] La obra es interesante por renovarse en ella la polémica contra la escuela socrática y su ideal educativo.[215] Aquí vemos también cómo los rasgos de Platón y de Antístenes se funden en una imagen única. La polémica no va dirigida contra una determinada persona, sino contra la tendencia de esta nueva educación en su conjunto. Isócrates sólo puede comprender sus afirmaciones por el afán de formular ingeniosas paradojas, como ocurre cuando unos (Antístenes) enseñan que no es posible emitir testimonios falsos ni sentar dos tesis contradictorias sobre el mismo tema y los otros (Platón) intentan probar que la valentía, la sabiduría y la justicia son una y la misma cosa y que el hombre no posee por naturaleza ninguna de estas cualidades, sino que las adquiere a través de uno y el mismo 855 saber (μία ἐπιστήμη).[216] Esta vez, Isócrates distingue ya a los socráticos de los simples erísticos, los cuales no se proponen educar a nadie, sino que sólo quieren poner dificultades a otros hombres. A todos les reprocha el querer refutar (ἐλέγχειν) a otros, cuando ellos mismos se hallan ya refutados desde hace largo tiempo[217] y el que sus paradojas palidecen ante las de sus adversarios, los sofistas: por ejemplo, ante la tesis de Gorgias de que nada de lo que es es, o la de Zenón de que una misma cosa es imposible, o la de Meliso de que el número que viene después del infinito es el número I.[218]

A este cubileteo contrapone él la sencilla aspiración a establecer la verdad objetiva tal como él la comprende, o sea como experiencia de la realidad y como educación para el mundo de la acción política. Los filósofos se lanzan a

---

214 83 *Elena,* 66.

215 84 El proemio se consagra a esta polémica contra los *erísticos,* que por lo demás no guarda la menor relación con el contenido de la obra; podemos, pues, limitarnos a reseñarla aquí. Que precisamente en el peñero literario de los discursos epidícticos no es necesario que el proemio se halle enlazado orgánicamente con el cuerpo principal de la obra lo diré ARISTÓTELES en *Ret., iii*, 14. 1414 b 26. Pone como ejemplo la *Elena* de Isocrates y compara el proemio del encomio con el preludio (*proaulion)* de un concierto de flauta, unido por hilos muy flojos con el concierto mismo.

216 85 *Elena,* 1. La identificación de los adversarios anónimos no ofrece dificultad alguna. Con respecto a Antístenes, Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.,* Δ 29, 1024 b 33, y además el comentario de Alejandro de Afrodisia a este pasaje y PLATÓN, *Sofista,* 251 B.

217 *86* *Elena,* 4.
218 87 *Elena,* 2-3.

la caza del fantasma de un conocimiento puro y lo que empuñan al cabo, como resultado de todas sus investigaciones, es algo que no se puede utilizar. ¿No es mejor entonces consagrarse a las cosas que realmente se necesitan, aun cuando no se pueda tener un conocimiento exacto de ellas, sino, en el mejor de los casos, opiniones acertadas simplemente? Isócrates expresa *su* posición ante el ideal Platónico de la precisión y la minuciosidad científicas en la fórmula de que el menor avance en el conocimiento de las cosas verdaderamente importantes debe ser preferido a la mayor superioridad espiritual imaginable en cuanto a materias mezquinas y carentes de importancia, que no rinden ninguna utilidad para la vida.[219] Comprende, naturalmente, como psicólogo que es, la predilección que la juventud siente por el arte polémico de la dialéctica, pues a esta edad no le preocupan en lo más mínimo los asuntos serios, ni los públicos ni los privados, sino que cuanto más inútil sea el juego más le divierte.[220] En cambio, merecen censura los pretendidos educadores que incitan a sus discípulos a este pasatiempo, pues con ello incurren en la misma falta que ellos mismos reprochan a los representantes de la elocuencia forense: la de pervertir a la juventud.[221] Y no retroceden siquiera ante el absurdo de considerar la vida de los mendigos y desterrados, despojada de todos los derechos y deberes políticos, más feliz que la de los demás hombres, es decir, la de los ciudadanos con plenitud de derechos y deberes que permanecen en su patria, con lo que se alude visiblemente al individualismo y cosmopolitismo éticos del ala radical de los socráticos: Antístenes y Aristipo.[222] Claro está que Isócrates considera aún más ridículos aquellos filósofos que creen contribuir creadoramente con sus paradojas morales a construir el edificio espiritual de la comunidad política. Estas palabras sólo pueden 856 referirse a Platón, quien interpretaba el mensaje espiritual de Sócrates como una ciencia política (πολιτική τέχνη).[223] Si nuestra interpretación es acertada, Isócrates cambió de criterio acerca de la idea educativa de Platón, reconociendo que también esa idea pretendía ser una educación política, ya en la década del ochenta, es decir, poco después de redactar su discurso *Contra los sofistas* y no algunos decenios más tarde. Sin embargo, la concentración en el problema ético y en las sutilezas de la dialéctica que desde fuera se considera como signo característico de la

219 88 *Elena,* 5.

220 89 *Elena,* 6.
221 90 *Elena, 7.*
222 *91* *Elena,* 8.
223 92 *Elena,* 9.

educación Platónica parece hallarse en irreductible contradicción con el fin útil general al que dice servir.

Por donde la repulsión de Isócrates contra el amplio "rodeo" [224] teórico de Platón se acrecienta cuanto más parecen coincidir ambos en lo tocante al fin práctico de su educación. Isócrates sólo reconoce el camino directo. Su educación no sabe nada de la tensión interior que existe en el espíritu de Platón entre la voluntad propulsora que incita a actuar y el retraimiento que da la larga preparación teórica. Es cierto que Isócrates se halla lo suficientemente alejado de la política diaria y de los manejos de los estadistas de su tiempo para comprender las objeciones que Platón formula contra ellos. Lo que él, el hombre de la línea media, no comprende, es el radical postulado ético de la socrática, que se interpone entre los individuos y el estado. Él busca el mejoramiento de la vida política por un camino distinto del de la utopía. Siente indudablemente esa arraigada repugnancia del ciudadano culto y acomodado contra las bestiales degeneraciones tanto de la dominación de las masas como de la tiranía de los individuos y tiene un fuerte sentido interior de la respetabilidad. Pero no comparte el radical espíritu reformador de Platón y nada más lejos de su ánimo que el consagrar su vida entera a esta misión. Por eso no puede comprender la inmensa fuerza educadora que envuelve la actitud de Platón y mide su valor de modo exclusivo por la posibilidad de aplicarse directamente a los problemas políticos concretos que a él mismo le preocupan. Estos problemas son la situación interior de Grecia y las futuras relaciones de los estados helénicos entre sí después de la gran guerra. La guerra había puesto de manifiesto que el anterior estado de cosas era insostenible y que se hacía necesario abordar una reconstrucción de los estados griegos. Cuando escribía la *Elena,* Isócrates había acometido ya su gran manifiesto, el *Panegírico,* que demostraría a sus contemporáneos la capacidad de su escuela para señalar nuevos objetivos en un lenguaje nuevo, no sólo a la vida moral del individuo, sino también a la nación de los griegos en su conjunto.

---

[224] 93 Cf. *supra,* p. 678 e *infra,* cap. viii.

III. EDUCACIÓN POLÍTICA E IDEAL PANHELÉNICO

857

LA RETÓRICA es de suyo un medio de actuación política, pero para que pueda convertirse en factor de cultura política es necesario que acredite capacidad para señalar a la política fines. Isócrates llegó a este convencimiento en su debate con la filosofía. Lo que la crítica Platónica ataca con mayor dureza es, en efecto, la indiferencia moral de la retórica y su puro formalismo, que hace de ella un mero instrumento para la lucha sin escrúpulos de la vida pública. Por eso Platón sostiene que la única retórica verdadera es la filosofía. Isócrates ve que la superioridad educativa de la filosofía radica en la posesión de una suprema meta moral, pero como él no cree ni en la legitimidad exclusiva de esta meta ni en la idoneidad de los medios con que los filósofos procuran alcanzarla, se propone como objetivo convertir la retórica en verdadera educación, dándole por contenido las "cosas supremas".[225] Que toda educación que pretenda ser algo más que la formación puramente especializada para el ejercicio de una profesión tiene que ser necesariamente una cultura política es cosa que a él le ofrece tan pocas dudas como a sus predecesores sofísticos y retóricos o a Platón y Aristóteles. Lo que ocurre es que el arte de la retórica no se ha propuesto aún la gran misión capaz de desatar las fuerzas educativas que yacen en su seno. La culpa de que hasta ahora toda la retórica parezca algo artificiosamente amanerado y vacuo la tiene en particular el falso punto de apoyo que se le ha dado. Los progresos del estilo y de la forma del lenguaje no son materia técnica pura y simplemente. La tendencia de *l'art pour l'art* en ninguna parte tiene menos razón de ser que en el arte de la expresión espiritual. Isócrates insiste constantemente en que todo depende de la grandeza de los problemas humanos a que se trate de dar expresión.

El tema de la retórica debía ser, mejor dicho, debía seguir siendo, la "política"; pero este término se hallaba precisamente por aquel entonces en trance de alterar su antiguo y sencillo sentido. Su significado etimológico era el de aquello que afecta, beneficia o daña a la *polis.* Y aunque ésta siguiese siendo el marco dentro del cual se desarrolla toda la vida pública, es indudable que la evolución histórica del siglo V había creado nuevas formas y sacado a luz

---

225 1 *Paneg.,* 4. Cf. *Elena,* 12-13; *Antíd.,* 3.

nuevas necesidades. La bancarrota del estado de Pericles planteaba el problema de saber si Atenas, después de su lenta recuperación, debía abrazar de nuevo el mismo camino de expansión imperialista que ya una vez la había llevado al borde del abismo o si entre la reina 858 vencida de los mares y el poder de Esparta, el único imperante en la actualidad, se ofrecía una posibilidad de arreglo que dejase a ambos estados margen para existir y les brindase una misión común por encima de sus particulares intereses. Mientras que la mentalidad de los políticos profesionales seguía moviéndose por los derroteros tradicionales del pugilato maquiavélico en torno al poder y la guerra de Corinto dejaba ya entrever, en la década del noventa, una naciente reagrupación de los estados-ciudades griegos, cuyo frente defensivo iba dirigido unánimemente contra Esparta, Isócrates esforzábase en buscar a las fuerzas rebosantes de los griegos una salida hacia el exterior. Esforzábase en encontrar una posibilidad de expansión política y económica que fuese, al mismo tiempo, capaz de superar las contradicciones existentes en el interior de Grecia. Hallábase muy lejos de comulgar en la fe en una paz eterna. Pero los efectos desastrosos de la guerra en la vida de todos los estados griegos, vencedores y vencidos, hacía que toda la gente culta considerase como un absurdo la continuación ilimitada de este desgarramiento interior de la noble nación y parecía imponer a su buena voluntad y a su esclarecida conciencia la necesidad de encontrar la solución que redimiese a Grecia de esta pesadilla. Que el imperialismo, caso de que fuera inevitable, se dirigiese contra otros pueblos que ocupasen un nivel inferior de cultura y que eran enemigos naturales de los griegos; su perpetuación entre los griegos constituía un agobio insoportable para la sensibilidad moral de la época, pues a la larga amenazaba con destruir no sólo el estado vencido, sino la raza en su conjunto.

Mucho tiempo hacía ya que poetas y sofistas venían ensalzando la concordia como el supremo bien. Pero desde el día en que Esquilo, en *Las euménides,* proclamara la concordia entre los vecinos de una sola ciudad como la meta divina de toda la vida política, el círculo se había ampliado y el problema se había multiplicado.[226] Ahora sólo podía servir de algo una concordia cuyos vínculos enlazasen a todos los helenos. Agitábase además el sentimiento de que todas las estirpes que hablaban la misma lengua, aunque fuese con variantes distintas, eran miembros de una misma comunidad política invisible y se debían mutuamente respeto y ayuda.[227] No faltaban,

---

[226] 2 ESQUILO, *Euménides,* 980-987.

[227] 3 Responde a una necesidad el exponer de un modo sintético las tendencias panhelénieas manifestadas antes de Isócrates; las investigaciones de detalle no

ciertamente, las mentes ilustradas que no acertaban a comprender por qué este sentimiento de solidaridad había de detenerse en las fronteras de la raza helénica. Para ellas, el vínculo de la mera existencia humana era un vínculo general y más fuerte por naturaleza que el de la nación. Así 859 hace hablar Platón al sofista Hipias en el *Protágoras,* y Antifón expresa en *La verdad* puntos de vista semejantes a éstos.[228] Pero esta idea tenía que parecer necesariamente abstracta en una época como aquélla, en que los griegos sufrían mucho más los unos de los otros que los demás pueblos y en que el problema más inmediato era el de reconciliar a los hermanos enemigos. Durante la gran guerra se habían escuchado reiteradamente las voces de los poetas trágicos y cómicos y al lado de las del odio pasional de la tribu no faltaban las de la sabia exhortación patriótica recordando la ascendencia común.[229] Esta idea debió de ganar mucho terreno después de la guerra. Aunque originariamente se hallase muy lejos del espíritu de los griegos encerrados mentalmente en el estrecho círculo de la *polis,* el antagonismo consciente une a los hombres más que una existencia paralela pacífica, pero aislada. En la *República,* Platón se muestra también influido por la nueva mentalidad, que se trasluce a través de los principios expuestos por él en cuanto a la ética de la guerra entre los griegos,[230] y en sus cartas el interés común de los griegos de Sicilia se considera como razón suficiente para justificar la concentración de todo el poder del estado en manos del tirano Dionisio, siempre y cuando que éste estuviese dispuesto a dar a su estado una constitución y a renunciar a la despótica arbitrariedad de su gobierno.[231] Por su parte, Aristóteles, a pesar de que su teoría política no rebasa los límites del antiguo estado-ciudad, sostiene que los griegos podrían llegar a dominar el mundo si estuviesen unidos.[232] Como vemos, la idea de una acción común, si no de una federación estable de todos los griegos, fue un problema que llegó a preocupar seriamente al siglo

---

escasean. El estudio de J. KESSLER, "Isokrates und die panhellenische Idee", en *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* t. IV, cuad. 3, Paderborn, 1911. se limita a Isócrates. Más a fondo trata este punto G. MATHIEU, *Les idées politiques d'lsocrate* (París, 1925).

[228] 4 Cf. *supra,* pp. 298 *ss.*

[229] 5 Cf. ahora H. DUNKEL, *Panhellenism in Greek Tragedy* (tesis doctoral de la Universidad de Chicago, 1937).

[230] 6 Cf. *supra,* pp. 648 y 651.

[231] 7 Cf. *infra,* cap. IX.

[232] 8 ARISTÓTELES, *Pol.,* vii, 7, 1327 b 29-33.

IV. Es cierto que la creación de un estado nacional unitario no cabía dentro de su concepto del estado y que las condiciones de aquella existencia al mismo tiempo libre y activa al servicio de la colectividad, que los griegos llamaban política, se hallaban demasiado vinculadas a la estrecha comunidad de vida de los ciudadanos dentro del estado-ciudad para poder transferirse sin más a la vida dispersa sobre un extenso territorio. Sin embargo, la creciente conciencia de una solidaridad nacional creaba al mismo en cierto modo una órbita de vínculos éticos que trascendía de las fronteras del estado-ciudad y oponía ciertos límites a la política egoísta de poder de estos estados sueltos. Las raíces de esta conciencia se hallaban profundamente adentradas en la comunidad de sangre, de religión, de costumbres y de historia. Pero estas fuerzas superracionales no habían actuado antes en el mismo sentido consciente. La nueva sensibilidad griega es un fruto de la educación y la cultura. A su 860 vez, la *paideia* griega recibió un impulso poderoso gracias a esta corriente panhelénica de la época.

El *Panegírico* de Isócrates es la forma clásica en que se manifiesta esta nueva e íntima vinculación de la cultura con el naciente pensamiento nacional. Es simbólico el hecho de que ya en el comienzo mismo de la obra se establezca un paralelo entre el desdén por la cultura del espíritu y la tradicional glorificación de los torneos agonales gimnásticos.[233] Viene a interpolarse aquí de un modo natural el viejo tema de Jenófanes, pues Isócrates, ateniéndose a la ficción literaria, presenta este discurso como pieza de exhibición retórica en una de las grandes y solemnes asambleas panhelénicas.[234] El estilo epidíctico, solemne y ricamente adornado, es el género indicado para un orador como Isócrates que no sube, por razones de principio, a la tribuna política de la lucha de las asambleas populares y para quien, por tanto, la sede espiritual adecuada de actuación es la *panegyris*.[235] En las fiestas olímpicas y píticas se

---

233 9 *Paneg.*, 1.

234 10 Cf. sobre la elegía en que Jenófanes compara la *areté* de los vencedores de los *agones* olímpicos con los méritos espirituales del sabio, que él mismo representa, *supra,* pp. 170 s.

235 11 La concepción que Isócrates tiene de su misión y que se expresa en la elección de este marco espiritual para sus propuestas se enlaza, naturalmente, con el precedente de Gorgias y de su *Olímpico:* el representante de la *areté* espiritual tiene que rivalizar públicamente con los representantes de la *areté* física, con los atletas y los corredores, ante el foro de toda la Hélade. El cambio profundo sufrido por Isócrates en cuanto al concepto que tiene de sí mismo se trasluce en *Antíd.*, 1 y *Fil.*, 12, donde se desvía de su antigua elocuencia panegírica, porque en la Grecia de aquel entonces ya no daría resultado alguno. En el *Filipo* ya sólo habla a un individuo, en el que ve el futuro dominador de

interrumpía el estrépito de las armas esgrimidas entre griegos, bajo la imposición de la paz divina: ¿qué mejor atmósfera podía apetecer Isócrates para lanzar sus propuestas sobre la concordia entre los griegos? Los juegos gimnásticos venían siendo desde tiempos inmemoriales la expresión más visible de la armonía ideal entre los helenos, pero ¿acaso los dones del espíritu no valen más para la comunidad que toda la atlética? Era la pregunta que se había formulado ya Jenófanes, planteando así el problema de la utilidad del saber y de la atlética para cada *polis*.[236] Isócrates repite la pregunta de su predecesor, pero pensando ya en la comunidad de todos los griegos.[237] Se propone instruir a quienes le escuchan acerca de la concordia de los estados griegos entre sí y de la guerra contra los bárbaros, tema igualmente grandioso por el estilo que reviste y por su interés práctico para la colectividad.[238] Como auténtico griego, no sale a la tribuna pidiendo excusa, sino retando a quienes crean poder hacerlo mejor, seguro de su causa, 861 convencido no de la novedad del tema, pero sí de la perfección con que lo trata.[239]

Isócrates aborda el tema allí donde radica el problema práctico. En el momento en que él habla no parece que su requerimiento tenga la menor perspectiva de realización. Hay que empezar por sentar las bases para ello. Se trata de reconciliar a Esparta y Atenas, para que luego estos dos estados, los más fuertes, compartan la hegemonía sobre Grecia. Esto es lo que quiere lograr Isócrates con su discurso.[240] Pero, si esto fuese imposible, quiere al menos poner en claro mediante él ante todo el mundo quién es el que se interpone ante la dicha de los griegos y demostrar irrefutablemente el derecho de Atenas al dominio sobre los mares antes, ahora y siempre.[241] Éste

---

todos los griegos.

236 12 JENÓFA.NES, frag. 2, 15-22.

237 13 *Paneg.*, 2.
238 14 *Paneg.*, 3.

239 15 *Paneg.*, 10-14.

240 16 Cf. *Paneg.*, 17, donde usa ἰσομοιρῆσαι y τάς ηγεμονίας διελεσθαι con referencia al reparto de la hegemonía entre Esparta y Atenas. Expresiones como ἀμφισβητεϊν της ηγεμονίας y την ἡγεμονίαν ἀπολαβείν deben ser interpretadas en este sentido. Estas expresiones tienden a la restauración de la dominación marítima de Atenas. KESSLER, *ob. cit.*, p. 9, intenta en vano demostrar que Isócrates, en el *Panegírico,* establece como meta la domipación exclusiva de Atenas sobre Grecia.

241 17 *Paneg.*, 20.

es, en efecto, el verdadero punto litigioso. Isócrates se propone estudiar la dominación de Atenas en el pasado para demostrar su continuidad y ahogar en germen la objeción de que toda dominación cambia con el transcurso del tiempo.[242] Atenas conquistó la hegemonía antes que nadie y se hizo más acreedora que nadie a ella por los beneficios que confirió a Grecia.[243] Es un tema digno de un Tucídides, y sin el ejemplo de éste jamás habría podido tratarlo Isócrates como lo hace. Las obras de Atenas culminan aquí, lo mismo que en el historiador, en el papel de campeón de la unidad griega que le correspondió desempeñar en las guerras contra los persas. Pero Tucídides, a la luz plena de los tiempos presentes, ve crecer la supremacía de Atenas en el periodo relativamente corto de la novísima evolución del mundo de los estados griegos después de la batalla de Salamina.[244] Isócrates traza en vez de eso un cuadro de la grandeza de Atenas que se remonta hasta la prehistoria mítica. Se refleja en él la posición que asigna a la Atenas de los tiempos modernos: su misión como asilo de fugitivos políticos injustamente perseguidos en su patria, como baluarte contra las irrupciones de los bárbaros sedientos de conquistas y como auxiliares y protectores de los estados débiles avasallados por tiranos poderosos. Este cuadro histórico se basa por entero sobre los principios con arreglo a los cuales se interpreta a sí misma la política 862 ateniense. Es una ideología intrínsecamente semejante, muy semejante, a la que inspira la política exterior inglesa de los tiempos modernos. Por otra parte, este proceso de interpretación retroactiva de la historia antigua de Atenas a la luz de las pretensiones políticas actuales tiene un paralelo cercano en la interpretación que Treitschke da a la historia antigua de Brandeburgo-Prusia desde el punto de vista del papel nacional de dirección asumido más tarde por este estado. Los tiempos primitivos seudo-históricos son siempre más apropiados que cualesquiera otros posteriores y mejor conocidos para dejarse modelar en este tipo de construcciones. El tono maleable del mito se había plegado siempre a la mano modeladora del artista para expresar sus ideas, y la trasformación por la retórica de la antigua leyenda ática para ilustrar el papel nacional de campeona y liberadora desempeñado por Atenas desde los tiempos más

---

242 18 *Paneg.*, 22.

243 19 Esto no quiere decir que Atenas reclame la dominación exclusiva sobre Grecia. Pero si alguien intentase basar la pretensión de hegemonía en un derecho de prioridad histórica o en los beneficios conferidos a los priegos, como lo hacen ahora los espartanos, habría que darle preferencia a Atenas. Cf. *Paneg.*, 23 *ss.*

244 *20* TUCÍDIDES, i, 73-76.

remotos no era más que la última fase de esta metamorfosis política. Este mito del estado había tomado cuerpo ya durante el nacimiento de la hegemonía de Atenas, en el siglo v, en los discursos públicos sobre las tumbas de los héroes y en otras ocasiones semejantes. Se le ofrecía a Isócrates por sí mismo, al tratar de demostrar la necesidad de proceder a una restauración de la supremacía de Atenas.[245]

Con esta interpretación consecuente de toda la historia y la leyenda de Atenas como preparación gradual para la misión nacional de dirección de este estado, Isócrates no hacía más que proyectar retroactivamente sobre el pasado un tema auténticamente tucídico y manejarlo a la manera de Tucídides. Y otro tanto hace con otra idea del gran historiador, que él enlaza estrechamente al tema de la dirección nacional: nos referimos a la misión de Atenas como creadora de cultura. En el discurso funerario a Pericles, cuando se hallaba en el apogeo de su poder exterior y de su magnificencia, Tucídides había presentado a Atenas como la *paideusis* de toda Grecia.[246] Este punto de vista añadía a los méritos políticos de Atenas para con Grecia el mérito espiritual. En Tucídides la dirección espiritual de Atenas es ya la verdadera razón que justifica el desarrollo de su poder en el exterior.[247] Pero Isócrates va también en este respecto más allá que su modelo, al proyectar sobre los tiempos primitivos de la leyenda ateniense esta misión cultural de la Atenas de la época de Pericles, que en tiempos de aquél se mantenían aún y se acentuaban de un modo constante. Surge así un cuadro histórico estático, armonizado 863 todo él sobre este tono. Teniendo presente sin duda el paralelo sofistico entre la *paideia y* el cultivo de la tierra, considerando como la forma fundamental de toda cultura aquella en que por primera vez se supera el estado de salvajismo animal,[248] Isócrates arranca en su historia de la cultura del nacimiento de la agricultura y de la fundación de los misterios

---

[245] 21 Éste es el tono regularmente adoptado en los epitafios o discursos funerales. Un ejemplo mas antiguo todavía de este cambio de interpretación de los mitos prehistóricos en el sentido de las tendencias de unidad y de poder de los tiempos presentes lo tenemos en el renacimiento de las legendarias tradiciones áticas del rey Teseo como unificador de Ática, con que por vez primera nos encontramos en la época de la tiranía de Pisistrato. expresadas plásticamente en los vasos del siglo iv y que luego pasan a la poesía. Cf. el completo estudio de Hans Herter, en *Rheinisches Museum,* 1939, pp. 244 s. y 289 *s.*

[246] 22 Tucídides. II. 41, 1.

[247] 23 Cf. *supra,* pp. 367 ss.

[248] 24 Cf. *supra,* pp. 285 *s.*

eleusinos.[249] El origen de todas las costumbres superiores del género humano, orientado ya hacia la vida sedentaria y pacífica, coincide así con los orígenes de una forma superior y más personal de religión, pues en el siglo iv se concedía una atención especial al culto de los misterios, considerado como tal.[250] Pero al mismo tiempo, este recuerdo legendario permitía situar los comienzos de toda cultura en el suelo de Atenas, donde más tarde, según la concepción de Isócrates, habría de escalar como *paideia* la fase suprema de su desarrollo y espiritualización. Todo mito nacional y cultural lleva consigo esta estrechez de horizontes y esta exaltación absolutista de su propia modalidad. Quiere ser aceptado más como artículo de fe que como fría verdad científica. Por eso no se pueden alegar ante él hechos históricos. Es perfectamente compatible con el conocimiento de los pueblos extranjeros y sus méritos, y sería un error creer que Isócrates no sabía nada de Egipto, de Fenicia o de Babilonia. Lo que triunfa en su filosofía de la historia y sobre todo en su construcción de la historia primitiva de Atenas es su fe en la misión peculiar de la cultura ateniense. Esta ideología nacional que atribuye a Atenas la creación de toda la cultura fue transferida más tarde a la concepción histórica del humanismo, en unión de todas las demás ideas que forman el arsenal de la *paideia* de Isócrates.

La idea de la cultura ateniense que traza el *Panegírico* es una variante del relato de Pericles en el discurso fúnebre. Las rígidas líneas de éste se disuelven allí en el juego ampuloso de formas de una exuberante fronda retórica, pero de tal modo que el tema fundamental de Tucídides se trasluce por todas partes de un modo muy sugestivo. Isócrates desarrolla libremente algunos rasgos que considera importantes o añade otros nuevos, que toma de los poetas áticos. Así, vemos que es en Atenas donde se crea el estado de derecho que habrá de servir de modelo a otros países, y la abolición de la venganza privada de la sangre y su sustitución por la justicia del estado se presenta inspirándose visiblemente en *Las euménides* de Esquilo.[251] El auge de las artes (τέχναι) remontándose desde la fase primitiva de la invención de las cosas necesarias para la vida a la de las cosas que producen goce, de la técnica al arte, como hoy diríamos, es una idea favorita de los griegos, con la que nos encontramos repetidas veces en el siglo iv.[252] Isócrates desplaza a Atenas este proceso de 864 alta evolución del espíritu, decisivo para los orígenes de la

[249] 25 *Paneg.*, 28.
[250] 26 Cf., mi obra *Aristóteles*, pp. 186-7.
[251] 27 *Paneg.*, 40.
[252] 28 *Paneg.*, 40. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 1, 981 b 17.

paideia.[253] Por donde la ciudad que había sido siempre el asilo de todos los desgraciados se convierte al mismo tiempo en regazo preferido de quienes ¡buscan lo agradable de la vida. La cultura ateniense se caracteriza por oposición al carácter exclusivista de Esparta por atraer a los extranjeros en vez de repudiarlos.[254] El intercambio de bienes económicos por medio de la exportación y la importación no es más que la expresión material del mismo principio espiritual. Éste convierte al Pireo en centro de todo el comercio y de los negocios. Del mismo modo, las fiestas atenienses son las grandes reuniones del mundo helénico. En la afluencia inmensa de extranjeros y en el intercambio espiritual que en ellas se desarrolla se despliegan la riqueza y la representación artística, armónicamente entrelazadas.[255] A los pugilatos de fuerza física y destreza característicos de toda Grecia desde antiguo vienen a unirse, en Atenas, los torneos agonales de la oratoria y del espíritu. Estos torneos han convertido las fugaces fiestas nacionales olímpicas y pitias en una gran *panegyris* ininterrumpida.[256] Tiene un interés profundo ver cómo en el pensamiento de Isócrates la esencia de la cultura es concebida como una función espiritual ajena a todo fin y se refleja constantemente en la imagen ideal de los torneos gimnásticos agonales. La retórica no define, sino que expone por medio de comparaciones y de antítesis, por donde, pese a todo el empeño en destacar la utilidad de esta cultura para la colectividad, la *epideixis*, es decir, la propia representación espiritual, constituye su verdadero sentido y una necesidad interior que escapa a los bárbaros de todos los tiempos.

La "filosofía", o sea el amor por la cultura, es obra característica y peculiar de Atenas.[257] Esto no quiere decir que todas las creaciones del espíritu hayan surgido en esta ciudad, sino que se concentran en ella como en un punto focal, del que irradian con fuerza redoblada. Va formándose un sentimiento cada vez más acentuado en favor de esta atmósfera, necesaria para que pueda florecer la rara y delicada planta de la cultura. El relato poético de esto lo tenemos en la *Medea* de Eurípides y su análisis filosófico en la *República* de

---

253 29 ARISTÓTELES, *loc. cit.*, sitúa en Egipto los orígenes de la cultura científica.

254 30 *Paneg.*, 42.

255 31 *Paneg.*, 42-45.

256 32 *Paneg.*, 46.

257 33 *Paneg.*, 47. El amor por la cultura o "filosofía" fue, según Isócrates, el gran auxiliar en la invención de todas las artes y en la estructuración de la vida humana, en la forma descrita más arriba.

Platón.[258] La imagen esplendorosa que Isócrates tiene ante sus ojos no deja margen para la problemática trágica en que Platón penetra con gran agudeza los peligros del medio. Fue esta aspiración general de lograr riqueza espiritual, saber y cultura, la que formó a los atenienses y les infundió aquel tono característico de suavidad y moderación en el que se reconoce la civilización. Esta fuerza supo eliminar 865 poco a poco del número de los dolores humanos aquellos que no nacen de la necesidad, sino simplemente de la ignorancia, enseñándonos al mismo tiempo a sobrellevar dignamente los males inevitables. Esto es lo que Atenas ha "revelado" a la humanidad; Isócrates emplea aquí una palabra (κατέδειξε) que suele usarse para hablar de los fundadores de misterios.[259] La capacidad que eleva a los hombres sobre las bestias es la de la palabra henchida de razón.[260] No es la valentía ni son la riqueza o la comodidad u otros bienes de esta clase, que son los que trazan de modo predominante la fisonomía de otros estados los que distinguen al hombre formado libremente desde su juventud del hombre informe, al hombre dotado de saber del hombre tosco e inconsciente, sino que es sólo la cultura del espíritu, que se manifiesta en el lenguaje. El *logos,* en su doble sentido de lenguaje y espíritu, se convierte para Isócrates en el *symbolon* de la *paideusis.* Este concepto felizmente acuñado garantiza a la retórica su rango y convierte al representante de este poder en verdadero representante de la cultura.[261]

La idea isocrática de la cultura es nacional y se basa de un modo auténticamente helénico en la existencia del hombre como un ser político libre dentro del conjunto de la comunidad civilizada. Pero en Isócrates el concepto de cultura toma un giro orientado hacia lo universal: Atenas ha adquirido, gracias a su cultura espiritual, una superioridad tal sobre el resto de la humanidad, que sus discípulos se han convertido en los maestros del mundo entero.[262] Con esto, Isócrates se remonta muy por encima de la idea de su modelo, Tucídides. Éste había llamado a Atenas "la *paideusis* de toda Grecia". En cambio, según la tesis de Isócrates, la obra espiritual de Atenas ha traído como resultado que el nombre de los griegos no designe ya en lo sucesivo una raza, sino la suprema fase del espíritu. "Quien comparta nuestra

---

258 34 Cf. *supra,* pp. 320 s. y 622.

259 35 *Paneg.,* 47. Cf. mi obra *Aristóteles,* pp. 130, nota 11.
260 36 *Paneg.,* 48.

261 37 *Paneg.,* 49: σύμβολον τῆς παιδεύσεως.
262 38 *Paneg.,* 50.

paideia —dice— es griego en un sentido más elevado que quien sólo comparta con nosotros la ascendencia común."[263] No es que Isócrates niegue los lazos de sangre, que considera más importantes que la mayoría de sus conciudadanos, puesto que erige sobre la conciencia de la comunidad de sangre una ética panhelénica que pone límites incluso al egoísmo de poder de los distintos estados griegos. Pero la conciencia nacional del espíritu representa para él una fase más alta que la de la sangre y proclama su tesis sintiendo plenamente lo que significa para la posición política del helenismo en el mundo. Los planes de expansión a que Isócrates anima a los griegos se basan mucho más en este sentimiento de superioridad espiritual sobre otros pueblos que en un poder material cualquiera de los estados helénicos. A primera vista, parece una inmensa paradoja que Isócrates proclame esta misión supernacional de cultura de 866 su pueblo movido precisamente por un sentimiento insuperable de orgullo nacional, pero esta aparente contradicción se despeja tan pronto como ponemos en relación la idea supernacional del helenismo, su *paideia* de ámbito universal, con la meta política práctica de la conquista y colonización de Asia por los griegos. Aquella idea encierra la alta legitimación de este nuevo imperialismo de base nacional, al equiparar lo específicamente griego a lo humano general. No se pronuncia la palabra a que podamos aferramos, pero el único sentido que puede tener la cruzada triunfal general de la *paideia* griega que llena el pensamiento de Isócrates es el de que los griegos, a través precisamente de ese logos cuya fuerza les es peculiar, han revelado al mismo tiempo a los demás hombres y pueblos un principio que también ellos tienen que reconocer y asumir, puesto que su vigencia es independiente de la raza: el ideal de la *paideia,* de la cultura. Hay una forma de sentimiento nacional que se manifiesta como exclusión de los demás pueblos; es un producto de la debilidad y el separatismo, pues nace de la conciencia de que sólo podrá afirmarse por medio del aislamiento artificial. El sentimiento nacional de Isócrates, por el contrario, es el de un pueblo culturalmente superior que comprende que la aspiración a una norma universal en todas las manifestaciones de su espíritu es la mayor ventaja de que puede disfrutar en su pugilato con las otras razas. Esto hace que las demás asuman la forma griega como expresión de la cultura por antonomasia. Basándonos en analogías actuales podríamos sentirnos tentados a designar esto con el nombre de propaganda cultural y a comparar la retórica con la prensa y la publicidad modernas, precursoras de la conquista económica y militar. Sin embargo, la

[263] 39 *Paneg.,* 51.

fórmula de Isócrates nace de una profunda visión de la estructura real del espíritu griego y de la *paideia* griega, y la historia demuestra que era algo más que simple propaganda política. En sus palabras sentimos flotar el aire del helenismo. El advenimiento de la nueva era se produjo precisamente en aquellas formas que Isócrates había presentido y preconcebido. Sin la vigencia universal de la *paideia* griega que él proclama aquí por primera vez, no habría sido posible la existencia de un imperio universal greco-macedonio ni la de una cultura helenística universal.

Isócrates no toma como materia fundamental de su *Panegírico* las heroicas hazañas guerreras de Atenas, como era práctica usual hacerlo en los discursos de elogio pronunciados sobre las tumbas de los caldos, sino que coloca estos hechos a la sombra de la grandeza espiritual de la ciudad.[264] Lo coloca a continuación de la pintura de aquella grandeza espiritual, para mantener el equilibrio entre lo exterior 867 y lo interior.[265] Pero la tradición de las oraciones fúnebres le daba abundante materia para esta parte de su discurso. Se le ve aquí pendiente de estos modelos y no se eleva al mismo plano de libertad que en el elogio de la cultura ateniense, en que se expresa con un entusiasmo personal y una profunda convicción interior. Claro está que de su imagen no podía faltar la nota de la gloria guerrera, entre otras razones porque sin ella no podía alcanzarse el ideal de Tucídides del φιλοσοφεῖν ἄνευ παλακίας. Esta frase tenía que aparecer ante los ojos de una época de sentido guerrero disminuido y de supremacía de los intereses espirituales como expresión concluyente de una armonía que la propia generación se hallaba en trance de perder. Esta conciencia se extiende como una queja a lo largo de todas las obras de Isócrates, por cuya razón tenía que preocuparle el dotar también al verdadero espíritu de Atenas con las cualidades que se admiraban en los espartanos. Ya Tucídides veía la superioridad de Atenas no en la mera antítesis con Esparta, sino en la síntesis de los rasgos jónicos y espartanos.[266] Y para el fin perseguido en el *Panegírico,* el lado heroico del espíritu ateniense era tanto más indispensable cuanto que proponía a los atenienses como copartícipes con igualdad de derechos de los espartanos en la dirección de la

---

[264] 40 Ya Tucídides, en la oración fúnebre de Pericles (ii, 36, 4), trataba este punto con bastante mayor brevedad de lo que solían hacerlo los oradores en esta ocasión, destacando en primer plano la importancia cultural de Atenas.

[265] 41 *Paneg.,* 51 *ss.*

[266] 42 Cf. *supra,* pp. 367 ss., sobre este ideal de síntesis en la descripción de Atenas, según Tucídides.

guerra predicada por él contra los bárbaros.

Esta parte del discurso termina con una defensa contra la crítica de los métodos del imperialismo ateniense en la época de la primera liga marítima[267] que Esparta utilizó, después de perdida la guerra, para mantener en una sujeción permanente a Atenas y que constituyó un obstáculo moral en el camino de la restauración del poder marítimo ateniense. Isócrates intenta demostrar con un ingenioso juego de palabras que la dominación marítima (ἀρχὴ τῆς θαλάττης) de Atenas fue más bien el principio (ἀρχή) de todo lo bueno para el resto de Grecia. Con su bancarrota comenzó también la decadencia del prestigio griego en el mundo y la era de los abusos de los bárbaros, que ahora empezaron a atreverse a intervenir en la Hélade como los fundadores de la paz y convirtieron a los espartanos en su policía.[268] La relación de los actos de violencia cometidos en los últimos años por los espartanos y que se conservaban aún vivos en el recuerdo de todos hacía que fuese muy dudoso el derecho de los espartanos a criticar a Atenas.[269] De este modo, el retorno al estado de cosas anterior, basado como premisa en la existencia de una Atenas fuerte, convertíase directamente en un postulado. Se ha caracterizado el *Panegírico* 868 como el programa de la segunda liga marítima de Atenas.[270] Esta concepción exagera las relaciones existentes entre esta obra y la política real y no valora con exactitud el elemento ideológico contenido en ella.[271] Sin embargo, es exacta en el sentido de que Isócrates postula la restauración del poder de Atenas como medio indispensable para la consecución de su fin, que es el sometimiento del reino de Persia, lo que lo convierte en vocero del derecho de una segunda liga marítima. Ésta debía recibir incluso, en sus orígenes, a la luz del sueño nacional bajo la que la colocaba Isócrates, una especie de consagración superior, aunque en realidad

---

[267] 43 El capítulo sobre los méritos guerreros de Atenas abarca *Paneg.*, 51-99. Con él se relaciona, 100 ss., la defensa de la primera dominación marítima ateniense

[268] 44 *Paneg.*, 119.
[269] 45 *Paneg.*, 122 ss.

[270] 46 Así piensan Wilamowitz y Drerup. Cf. también G. MATHIEU, *Les idees politiques d' Isocrate* (París, 1925).

[271] 47 El mismo Isócrates dice más tarde, en *Filipo,* 12, en que pretende desarrollar una política realista, aludiendo claramente a su propia posición anterior, que los "discursos panegíricos" no guardan más relación con la política real que "las *Repúblicas* y las *Leyes*" de los teóricos del estado. Entre éstos debe incluirse, evidentemente, a Platón.

no llegó a colmar las esperanzas que pusieron en ella.[272]

Pero aunque la ejecución política realista de la idea obedeciese más al antagonismo común contra Esparta que a los ideales nacionales de Isócrates, lo cierto es que esto no menoscababa en lo más mínimo la nueva dignidad de que había revestido la retórica en el *Panegírico.* Isócrates se había erigido de golpe en portavoz de un nuevo tipo de crítica de la situación y de las aspiraciones políticas de Grecia. Es cierto que la plataforma desde la que hablaba a los griegos de todas las ciudades y estirpes no descansaba en ningún poder real. Pero basábase en normas que estaban seguras de ser acatadas en amplios círculos de su pueblo y que tenían que atraer a su escuela los mejores elementos del campo de los idealistas prácticos. El postulado de la sumisión de la política a valores eternos, que formulaba la educación filosófica, tenía que parecerles a algunos exagerado, pero la exigencia de que estuviese informada por un principio superior era general y la ética nacional de Isócrates tenía que parecerles a muchos de sus discípulos una salida feliz y oportuna entre los dos extremos del escepticismo moral y del retraimiento filosófico a lo absoluto. Es un signo importante el que el antiguo estado de policía, al que hasta un Sócrates se había sacrificado íntegramente, no tenga ya en la generación siguiente la fuerza necesaria para hacer brotar por su propio impulso esta nueva ética política.[273] Por donde 869 la *paideia* de la retórica, concebida en un sentido isocrático, tiene de común con la educación filosófica de Platón la característica de que su meta trasciende de la forma históricamente dada del estado para entrar en el reino de lo ideal. Esto entrañaba, a la par, la confesión de su desdoblamiento de la realidad política circundante. Pero, consideradas como *paideia,* ambas sacaban de esta falta de adaptación al sistema imperante una nueva fuerza de tensión desconocida de la antigua *paideia* griega. De una cultura basada en el conjunto de la colectividad surge un *ideal* de cultura sostenido por importantes personalidades individuales. Detrás de él no está ya una alta clase noble o todo un pueblo, sino un círculo selecto de un movimiento

[272] [48] Ya en el *Plataico* de Isócrates vemos que la dominación marítima ateniense presenta un aspecto mucho menos panhelenístico y mucho más particularista. Acerca de la fecha de que data este opúsculo, Cf. mi obra *Demóstenes* (Berkeley, 1938; trad. esp. FCE, México, 1945; citamos de acuerdo con esta edición), pp. 247-252.

[273] [49] Es digno de notarse que en la última lucha sostenida por el estado-polis contra su opresión por los enemigos de fuera, lucha que se libró bajo la dirección de Demóstenes, fue también la idea panhelénica la que sirvió cada vez más marcadamente de base ideológica. Cf. mi obra *Demóstenes,* pp. 211-4.

espiritual o una escuela cerrada, que sólo puede confiar en adquirir una influencia directa sobre la vida de la colectividad, formando algunos individuos dirigentes que sean capaces o a quienes otros consideren capaces de transformarla.

IV. LA EDUCACIÓN DEL PRÍNCIPE

870

EL DISCURSO *A Nicocles,* separado por varios años del *Panegírico,* aunque forma parte de un grupo de escritos afines a él, parece una obra completamente distinta por su contenido y su concepción, pero se halla vinculada a aquel opúsculo más famoso por el nexo, especialmente visible en él, que lo une a la escuela de Isócrates y a su programa educativo. Es una obra afín en el tiempo y por el contenido al *Evágoras y* al *Nicocles.* Las tres se ocupan de la dinastía de Evágoras reinante en Chipre y que después de la muerte de aquél fue ensalzada por Isócrates en el libro que lleva ese título. El hijo y sucesor de Evágoras, Nicocles, sobre el que versan los otros dos discursos, era un discípulo de Isócrates, de cuya escuela salieron como del caballo de Troya, según la famosa frase de Cicerón, toda una serie de gobernantes.[274] En el *Nicocles,* Isócrates pone en boca del joven monarca un discurso dirigido a sus súbditos, en el que expone sus principios de gobierno. El discurso *A Nicocles* nos conduce por fin[275] a la fuente de la sabiduría política de este autor, pues aquí es el propio maestro quien dirige la palabra a su discípulo que acaba de subir al trono, pero sin dejar por ello de ser su discípulo y de sentirse manifiestamente como tal. El orgullo que Isócrates siente por sus discípulos, y que se manifiesta también copiosamente en el discurso de la *Antídosis,* es

---

274 1 R. JEBB, *Attic Orators,* vol. II, p. 88, considera "posible" que Nicocles, como príncipe, fuese discípulo de Isócrates, pero las palabras de Isócrates en *Antíd.,* 40. indican, sin dejar lugar a duda, la existencia de una relación de maestro a discípulo, sentido que tiene también el final del *Evágoras,* que tiene el tono, no de un periodista a su jefe, sino de un maestro a su discípulo íntimo. En *Evág.,* 80, Isócrates habla también de sus palabras "estimulantes" y de "las de los otros amigos".

275 2 DIODORO, 15, 47, sitúa en el año 374 la muerte de Evágoras, pero los modernos investigadores no están unánimes en este punto. El discurso *A Nicoeles* encajaría sobre todo en los comienzos del reinado de este príncipe, poco después de la muerte de Evágoras. En cambio, el *Nicocles* presupone que ha pasado ya algún tiempo desde la subida de Nicocles al trono (Cf. c. 31), puesto que los beneficios de su reinado se perciben ya en el mejoramiento de la situación finan ciera. En el c. 11 se remite al discurso de Isócrates a Nicocles y lo presenta como directamente anterior. El *Evágoras* no pudo haberse redactado ya muy avanzado el reinado de Nicocles, puesto que presenta a éste como un hombre joven e inexperto y le estimula "a seguir así" (como había comenzado). Pero, según e1 c. 78.el *Evágoras* no fue la primera de las exhortaciones dirigidas por Isócrates Nicocles.

uno de los aspectos amables de su vanidad. y cabe preguntarse si acaso no será esta humanidad que trasciende de él la que hace que su elegante superficie no deje tras de sí la impresión de la fría tersura.

Las tres obras del grupo del *Nicocles* son ejemplos modelos del 871 arte pedagógico tal como se practicaba en la escuela de Isócrates. Mientras que en el *Panegírico* resuena, por decirlo así. el tono fundamental de la intención política en que se inspira esta educación, el acorde panhelénico. las obras chipriotas revelan más claramente el punto en que se apoya prácticamente la *paideia* de Isócrates. Si al principio parece dudoso cómo en un mundo predominantemente democrático, como era el de los griegos en el siglo iv, pudo llegar a ejercer influencia una escuela de sabiduría política del tipo de la de Isócrates sustraída a los manejos políticos, estas obras nos abren la perspectiva de un problema que tenía necesariamente que revestir, en estas circunstancias, una importancia suma: el de la posibilidad de que la cultura influyese en el estado a través de la educación de los gobernantes. Este problema nos sale al paso en la literatura del siglo iv, en escritores y pensadores de la más diversa orientación: en toda la filosofía de Platón y en sus intentos prácticos de influir al tirano Dionisio y que el propio Platón describe en su *Carta séptima* como la tragedia de la *paideia;* en Isócrates, con sus obras sobre Nicocles, en el mensaje a Dionisio de Siracusa, en el *Arquidamo,* en el *Filipo* y, sobre todo, en sus relaciones con su discípulo Timoteo; en Jenofonte, con su gran novela pedagógica, la *Ciropedia;* en Aristóteles, con su amistad filosófica con el tirano Hermias de Atarneo y, sobre todo, en sus relaciones pedagógicas con el futuro dominador del mundo, Alejandro.[276] Citamos sólo los ejemplos más conocidos, que podrían multiplicarse fácilmente.

La cosa no era del todo nueva. En los siglos anteriores encontrarnos ya muchos ejemplos de la íntima relación creada entre los poderosos y los sabios como sus consejeros, maestros u hombres dedicados a exhortarles. Los sabios fueron precedidos en esta misión por los filósofos, como los filósofos lo fueron por los poetas. No todos los poetas que circulaban por las cortes de los tiranos del siglo iv eran simples parásitos y aduladores que luego, al caer los

---

[276] [3] El *Protréptico* de Aristóteles era también un discurso exhortativo dirigido a un tirano de Chipre, Temisón. En mi obra *Aristóteles,* pp. 70 *ss.,* he puesto de relieve que esta obra aristotélica no era un diálogo en sentido Platónico, sino un λόγος συμβουλευτικός siguiendo las huellas de Isóerates. Pero dentro del molde de esia forma Aristóteles vacía el contenido de la *paideia* Platónica.

tiranos, se ponían a cantar a la democracia, como Platón reprocha a los poetas de su tiempo.[277] Los últimos grandes poemas de Píndaro a los nuevos autócratas de Sicilia, en los que abandona el estilo habitual de sus cantos de triunfo para pasar de las alabanzas tributadas a los vencedores agonales de origen burgués o noble a las exhortaciones dirigidas a los príncipes,[278] son precursores de los discursos de Isócrates a los gobernantes de su tiempo. Y si nos remontamos más atrás nos encontramos con la forma poética del "Espejo de los caballeros", con la poesía gnómica de Teognis, impregnada de la ética de la antigua 872 nobleza griega.[279] Isócrates, a quien no se le oculta ni mucho menos que la moderna prosa de los sofistas es, en el lenguaje y en el espíritu, una adaptación de aquellos antiguos géneros poéticos, se remite expresamente, en el discurso *A Nicocles,* al precedente de la poesía gnómica de Hesíodo, de Teognis y de Focílides, colocándose así en el mismo plano que ellos.[280]

Los tres discursos chipriotas muestran la educación de los príncipes en sus distintas formas. El encomio sobre Evágoras es la forma paralela en prosa del encomio pindárico, como lo revela ya el nexo consciente que supone el nombre tradicional del género.[281] Sin embargo, el encomio de Isócrates ya no es un simple himno de victoria, sino un elogio de la *areté* de la figura festejada tal como se desarrolla en toda su vida y en su obra y como se revela en su carácter. Esta forma, en que se acentuaba aún más el primitivo contenido educativo del encomio poético, encontraba un eco inmenso entre la gente de la época y no tardó en ser imitado por centenares.[282] Tenía sus raíces en la

---

[277] 4 PLATÓN, *Rep.*, 568 B-C.

[278] 5 Cf. *supra,* pp. 205 *ss.*, especialmente p. 210

[279] 6 Cf. *supra,* pp. 191 *ss.*

[280] 7 *A Nic.*, 43.

[281] 8 El mismo Isócrates dice en *Evág.*, 8-11, que su *encomion* representa una nueva creación literaria que viene a rivalizar conscientemente con la poesía. En efecto, hasta ahora la misión de la poesía en forma de himnos había consistido en ensalzar a hombres de una elevada *areté.* La palabra ᾠδαί en *Evág.*, 11, alude a Píndaro, Baquílides y otros poetas de la misma clase. Cf. n. 7.

[282] 9 Cf. lo que dice Aristóteles en DIÓGENES LAERCIO, II, 55, acerca de los innumerables encomios y epitafios escritos con motivo de la muerte de Grilo, el hijo de Jenofonte. Esto ocurría en el año 362, o poco después.

antiquísima idea del modelo que servía de base al panegírico.[283] En el caso presente, es el ejemplo del padre el que se presenta al hijo y sucesor de Evágoras. Es importante ver cómo se infiltra en la descripción de la figura del príncipe de Chipre el ideal panhelénico de la pedagogía política isocrática. Isócrates no considera a este príncipe como un fenómeno aislado, sino como el campeón de la *areté* y el modo de ser griegos en el puesto más avanzado hacia el Oriente, frente a la potencia mundial asiática de Persia.[284] La encarnación de la verdadera *areté* en la imagen de una personalidad histórica individual, tal como la traza aquí Isócrates, puede compararse a la fusión de persona y cosa en la exposición que hace de Sócrates, que tiene también, indudablemente, la significación de un modelo, aunque la glorificación de Evágoras por el retórico no alcanza la auténtica individualidad de la imagen Platónica de Sócrates, sino que erige su objeto, como corresponde a su tendencia, en canon 873 de todas las virtudes políticas y, sobre todo, de las virtudes del gobernante. [285]

Los dos discursos, *Nicocles* y *A Nicocles,* completan este cuadro de la *paideia* política en el sentido de Isócrates. ya que además de exponer la figura modelo de Evágoras representan un esquema más profundo y universal de los principios que deben orientar al gobernante. Por motivos de ficción, Isócrates empieza dirigiendo a su antiguo discípulo Nicocles un discurso exhortativo sobre el verdadero concepto de la misión de gobernar y, a continuación de esto, Nicocles habla a su pueblo.[286] Al hacerlo, da por supuesto que el pueblo escuchó antes el discurso de Isócrates a Nicocles, rasgo éste que asigna al filósofo y maestro político un rango espiritual superior al del rey. Isócrates se convierte así en representante de un orden superior, cuya pretensión se basa exclusivamente en el peso de su verdad

---

283 10 Cf. *supra,* pp. 203 *ss.,* acerca del elogio de los vencedores por Píndaro, que los presenta como modelo de *areté.* Recuerda a Píndaro el modo como Isócrates presenta a Evágoras en el linaje de los Aiaquides y en Teucro, fundador de la cultura helénica en Chipre, sus antepasados míticos y los prototipos de la verdadera *areté (Evág.,* 12-18).

284 11 Cf. el juicio sobre la obra realizada por Evágoras como monarca, desde el punto de vista de la Hélade en conjunto, *Evág.,* 47-64.

285 12 Cf. *supra,* pp. 393 *s.*

286 13 *Nic.,* 11: το\ν μὲ οὖν ἕτερον (λόγον), ὡς χρὴ τυραννεῖν, ᾿Ισοκράτους ἠκούσατε, τὸν δ᾽ ἐχόμενον, ἃ δεῖ ποιοῖν τοὺς ἀρχομένους, ἐγὼ πειράσομαι διελθεῖν. Por consiguiente, cuando Isócrates se dirigía a Nicocles tenia, evidentemente, el propósito de reunir las dos obras en un díptico.

moral. No debemos perder de vista esto, cuando leamos el discurso *A Nicocles*. Isócrates se erige aquí en legislador ideal y este hecho se reconoce expresamente con la actitud que el joven rey adopta ante su maestro. Al encuadrar así la tiranía, que los griegos consideraban por lo demás como la suma y compendio de la arbitrariedad, en un esquema absoluto, se la legaliza en cierto modo y se estatuye la voluntad del tirano de gobernar al pueblo con arreglo a una ley fija y a una norma superior. En el siglo iv nos encontramos repetidas veces con el problema de cómo convertir la tiranía en una "constitución más suave". Esta idea ocupa un gran lugar tanto en el discurso del propio Nicocles como en el discurso exhortativo que Isócrates le dirige al rey.[287] Recordaremos de pasada que en el siglo IV la suavidad solía ensalzarse como una de las cualidades características de la forma democrática de gobierno.[288] Por tanto, la educación del príncipe, tal como Isócrates la concibe, no se basa simplemente en la tiranía como un hecho de poder establecido, sino que la somete a una norma absoluta, para declarar en seguida, por otra parte, que la mejor forma de gobierno 874 es la monarquía. Esto se argumenta diciendo que los estados que gozan fama de mayor excelencia política, como Cartago y Esparta. se gobernaban oligárquicamente en la paz, pero en la guerra asumían un gobierno monárquico; que Persia debía a la monarquía su larga existencia como potencia mundial; que la misma democracia ateniense había debido siempre su salvación en tiempo de guerra a la dirección de un estratega único; y, finalmente, que hasta el gobierno del reino de los dioses revestía forma monárquica.[289] Las normas con que trabaja el pensamiento político de

---

[287] [14] La palabra griega para expresar la benignidad es πραότης, el adjetivo πρᾶος. Cf. *A Nic.*, 8 y 23, *Nic.*, 16-17, 32 y 55. Dídimo, en su comentario a las *Filípicas* de Demóstenes (col. 5, 52, ed. Diels-Schubart) informa asimismo de que Hermias, el tirano de Atarneo, "transformó" su régimen "en una forma más suave de gobierno" bajo la influencia educativa de los filósofos Platónicos Coriseo, Eraste, Aristóteles y Jenócrates. (Es una lectura basada en una complemen-tación segura del papiro.)

[288] [15] DEMÓSTENES, *Androtion*, 51: πάντα πραότερ᾽ ἔστ᾽ ἐν δημοκρατία. Isócrates, *Antid.*, 300. "Ningún pueblo es más benigno (es decir, más civilizado) que el ateniense" (πρᾶος es también el término con que se designan los animales "domesticados"). Cf. en PLATÓN, *Rep.*, 506 D, la imagen del joven tirano que se esfuerza por aparecer benigno, y además ESQUILO, *Prom.*, 35.

[289] [16] *Nic.*, 24 ss. A través de pasajes como el citado se ve claramente por qué Isócrates, como un ciudadano de un estado democrático, no podía formular en su propio nombre este discurso sobre la monarquía, viéndose obligado a ponerlo en labios de Nicocles, por medio de una ficción. En la misma ficción se basa el discurso que Isócrates atribuye al rey de Esparta, Arquidamo.

Isócrates y que éste aspira a fundamentar no se apoyan, ni en este punto ni en los demás, en la idea pura, sino en el ejemplo histórico y en la experiencia. La referencia a los poderes ilimitados de un estratega único en Atenas, en tiempo de guerra, sitúa el discurso, con una gran verosimilitud a juicio nuestro, en los años de caudillaje militar de Timoteo, discípulo de Isócrates, en la guerra contra Esparta, después de la fundación de la segunda liga marítima ateniense. El problema político interno que esto envolvía para la democracia volverá a salimos al paso en el *Areopagítico,* correspondiente a una época posterior de Isócrates, y nos encontraremos nuevamente con él, tratado con gran detalle, en la *Antídosis.*[290] Por lo demás, Isócrates no restringe los poderes del tirano por medio de leyes escritas o de una constitución. Se exige expresamente de los súbditos que acaten las palabras del regente como su ley.[291] La única limitación impuesta al ejercicio de su poder consiste en las virtudes de la justicia y la propia moderación que Nicocles, en contraste con la concepción más bien guerrera de las virtudes del príncipe, describe y reivindica solemnemente para sí como los pilares fundamentales de su gobierno.[292] La única fuente de que esas virtudes emanan es, por tanto, la *paideia* del príncipe. La *paideia* perfecta es la *areté,* el más alto de los bienes.[293] Quien la haya reconocido como tal —es la premisa que sienta la declaración del rey a su pueblo—, perseverará la vida entera dentro de este orden.[294] La *areté* del regente es la plataforma desde la cual se razona luego el postulado de la obediencia de los súbditos y del cumplimiento fiel de sus deberes.[295] No hemos de entrar aquí a analizar a fondo las concepciones ético-sociales de la teoría acerca de los deberes civiles de un buen súbdito, contenida en esta parte del discurso.

875

En cambio, es interesante que antes de pasar al discurso de Isócrates a Nicocles acerca de los deberes del regente, nos detengamos un momento en el

---

290 17 *Areop.,* 11-12. Cf. *infra,* el cap. v. Cf. también *Antíd.,* 101-139 y cap. vi de la presente obra.

291 18 *Nic.,* 62.

292 19 Justicia: *Nic.,* 31 s.; dominio de sí mismo: 36 s.

293 20 Nic., 47.

294 21 *Nic.,* 43-47.

295 22 Nic.., 48-62.

proemio del discurso del propio Nicocles. Isócrates aprovecha la ocasión, siguiendo su costumbre, para defender y glorificar de nuevo la cultura retórica. Resulta curioso y tiene especial importancia que lo haga precisamente en este discurso, pues esto le obliga a hacer que el rey, que es el que aparece hablando, entone la loa de la *paideia.* Le hace salir al paso de la sospecha, bastante lógica ante este nuevo entronque de la retórica con los poderosos, de que la "filosofía" y la cultura no aspiraban al perfeccionamiento del hombre, sino al poder.[296] No sabemos de qué lado provenían estas críticas. Es difícil que las formulara Platón, puesto que éste especulaba teóricamente con la idea de la realización de sus planes políticos y educativos a través de un individuo revestido de poder real y no se asustaba de entrar en tratos con el tirano de Siracusa. Tal vez haya que pensar más bien en los círculos de políticos prácticos que rodeaban a Isócrates en Atenas. Isócrates replica al reproche de *pleonexia* aducido contra su educación retórica diciendo que esta acusación alcanza mucho más a quienes no quieren saber nada del poder de la palabra y todo lo fían de la certera acción.[297] Toda aspiración a la *areté* humana tiende en cierto modo a la exaltación y al aumento de los bienes de la vida, y sería injusto censurar las cosas por las que con ayuda de los principios morales obtenemos esta ganancia.[298] El abuso de la cultura retórica no puede desacreditar a ésta, lo mismo que la riqueza, el poder o la valentía no desmerecen por el falso uso que frecuentemente se hace de ellos. No hay nada más necio que imputar y transferir a las cosas la maldad moral de los hombres.[299] Esto sólo puede conducir a echar por la borda toda alta cultura en bloque y sin distinguir. Quienes así obran no se dan cuenta de que con ello se despojan de aquella fuerza de la naturaleza humana que es la causa de los bienes supremos de la vida.[300]

El prólogo termina, pues, adecuadamente, con un elogio a la elocuencia considerada como un poder creador de cultura. El *Nicocles* reasume así el

---

[296] 23 Nic., 1.

[297] 24 Nic., 1.

[298] *25* *Nic.,* 2. Los "bienes" a que Isócrates se refiere aquí como fruto de la *areté* son, evidentemente, el éxito y el bienestar burgués. Esto subraya con especial claridad la diferencia entre su acentuado moralismo y lo que entienden por bienes los socráticos. Cf. *supra,* pp. 536 s.

[299] 26 Nic., 3-4.

[300] 27 Nic., 5.

tema del *panegírico,* donde se ensalzaba a Atenas como la cuna de toda la cultura.[301] Esta fuerza, que allí se llama "filosofía", aparece también aquí como la característica distintiva entre el hombre y la bestia, y lo mismo aquí que allí se basa fundamentalmente en el don del *logos*.[302] En ninguna parte vemos de un modo tan tangible la rivalidad entre la retórica y la poesía como en el elogio. que viene a continuación, de la palabra considerada como la fuerza
876 que hace del ser humano un hombre. No sé si se habrá notado ya que estamos ante un himno en inflamada prosa y compuesto absolutamente en el riguroso estilo de la poesía. El examen detallado de los distintos testimonios aportados por Isócrates acerca del carácter y los efectos del discurso demuestra ya por la misma forma del lenguaje que estamos ante toda una serie de predicados de un ser contemplado y personificado como dios.[303] Su nombre aparece mencionado por fin en el transcurso de este elogio: es el *logos,* el creador de toda cultura.[304] "Pues los demás dones que poseemos no nos hacen superiores a las bestias, sino que por ellos somos incluso inferiores a muchas de éstas en rapidez, en fuerza y en todas las demás cualidades. Pero la capacidad que ha sido puesta en nosotros de convencernos mutuamente y llegar a una inteligencia entre nosotros mismos acerca de todo lo que queremos, no sólo nos libera del tipo de vida de los animales, sino que nos permite agruparnos para vivir en común y fundar estados, crear leyes e inventar artes. Es el logos el que nos ha permitido realizar casi todo lo que hemos creado en materia de civilización. Él es el que ha estatuido normas sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, sin cuya ordenación no seríamos capaces de convivir con otros. Él es el que nos permite acusar a los malos y reconocer a los buenos. Gracias a él educamos a los necios y conocemos a los inteligentes. Pues la capacidad discursiva es el signo más importante de la razón humana. El empleo verdadero, justo y legal de la palabra es la imagen de un alma buena y digna de confianza. Con ayuda del *logos* discutimos

---

301 28 *Paneg.,* 47-50.

302 29 Cf. *Paneg.,* 48 y Nic., *6.*

303 30 Cf. las innovadoras investigaciones de E. NORDEN en *Agnostos Theos* (Leipzig, 1913), especialmente, pp. 16355., sobre la forma estilística del himno y sus diversas influencias en las literaturas griega y romana. El mejor ejemplo antiguo que yo conozco de glorificación y deificación en forma de himno de una, a nuestro modo de ver, potencia "abstracta" como la del *logos,* es el elogio a la *eunomía,* al orden legal y a sus benéficos efectos, en la *Eunomía* de Solón. He tratado la forma hímnica de ese poema en *Solons Eunomie,* en Berichte der Berliner Akademie, 1926, pp. 82-84.

304 31 *Nic., 5* (2ª mitad) 9.

acerca de lo dudoso e investigamos lo desconocido. Pues las mismas razones de convencimiento con que persuadimos a otros las necesitamos cuando deliberamos con nosotros mismos; llamamos retóricos a los hombres que se hallan en condiciones de hablar ante muchos, llamando en cambio hombres de buen juicio a quienes son capaces de reflexionar certeramente en su fuero interno. Y si, resumiendo, quisiéramos determinar este poder, veríamos que nada de cuanto en el mundo acontece de un modo racional acontece sin *logos,* sino que éste es el guía de toda actividad y de todo pensamiento, y que los que mayor uso hacen de él son aquellos que tienen más espíritu. Por eso debemos considerar a los que desprecian la educación y la cultura tan odiosos como los que se rebelan contra los dioses".

Si queremos comprender la inmensa influencia de Isócrates sobre 877 sus discípulos, por los cuales habla aquí Nicocles,[305] no tenemos más remedio que tener presente el *pathos* de esta proclamación solemne del poder de la cultura y de la palabra. Esta concepción eleva a la retórica muy por encima del nivel de sus anteriores representantes. Es cierto que con ello no se resuelve todavía en un sentido filosóficamente satisfactorio el problema planteado por Platón en el *Gorgias:* el problema de las relaciones entre la retórica y la verdad y la moral; pero este problema queda de momento oscurecido por el brillo superior de la importancia de la retórica como creadora de la cultura espiritual y de la comunidad humana. Contemplada a la luz de este ideal, es cierto que la realidad de la enseñanza usual practicada por los retóricos resulta bastante mezquina. Las palabras de Isócrates deben enjuiciarse sobre todo como expresión de la voluntad que le anima. Pero al mismo tiempo dejan traslucir, por el modo como definen la esencia de la retórica, una autocrítica que tiene presentes, evidentemente, las profundas objeciones de Platón y procura contrarrestarlas enfocando la misión de la cultura retórica de un modo más hondo de lo que hasta allí se venía haciendo. Se reconoce entre líneas que el papel de la retórica no sería, ciertamente, muy brillante si no pudiese ofrecer otra cosa que lo que sus censores filosóficos le reconocen : una rutina formal encaminada a convencer a la masa ignara.[306] Isócrates se esfuerza en sustraerla a esta vinculación con la práctica de la demagogia. Su verdadera

---

[305] [32] Que el *logos,* que aquí se concibe como un dios, es la suma y compendio de la idea ¡socrática de la *paideia* (cultura) se desprende de *Nic.,* 8 y 9, y ya se había proclamado expresamente en *Paneg.,* 48. Acerca del logos como "símbolo de la *paideusis*" (σύμβολον τῆς παιδεύσεως), Cf. *supra,* ρ. 865.

[306] [33] PLATÓN, *Gorgias,* 454 B, 462 B-C

esencia no reside, según él, en la técnica de preparación de las masas, sino en aquel acto espiritual fundamental y muy sencillo que todo hombre realiza diariamente ante sí mismo cuando recapacita en su fuero interno y para consigo mismo acerca de su propio bien y de su propio mal.[307] En este acto no es posible distinguir artificiosamente entre la forma y el contenido, sino que la "capacidad de juicio", que es de lo que se trata, consiste en saber adoptar la decisión acertada que corresponde a cada situación.[308] Claro está que con esto se desplaza el tono de la forma estilística a la naturaleza misma y a la exactitud del "consejo" que formula el orador, y esto es precisamente lo que quiere Isócrates.[309] La cultura que éste preconiza no es una cultura unilateralmente estilística y 378 formal, sino que en ella la forma brota directamente del objeto. Este objeto es el mundo político y ético. El objetivo de la cultura retórica de Isócrates es crear el estado de perfección de la vida humana a que él da, con los filósofos, el nombre de *eudemonia,* es decir, un bien supremo objetivo, y no el logro de influencia con fines de arbitrariedad subjetiva.[310] La hipótesis de esta idea de la cultura para formar el concepto divinizado del logos es un medio feliz de esclarecer el fin perseguido, pues logos significa lenguaje en el sentido de lenguaje racional y mutua inteligencia, la cual responde siempre a ciertos valores últimos comunes, cualesquiera que ellos sean. Isócrates hace hincapié precisamente en este aspecto del *logos,* al que convierte así en el verdadero exponente de la vida social.[311]

---

[307] [34] *Nic.*, 8.

[308] [35] Isócrates dice, en c. 8: llamamos a un hombre "retórico" cuando sabe expresarse en las asambleas. A quien sabe aconsejarse a sí mismo acerca de algún tema discutible lo llamamos hombre "de buen juicio". Con esto quiere decir que la esencia del problema es la misma en ambos casos, aunque empleemos expresiones distintas.

[309] [36] Hablar u obrar "con *logos*" equivale para él, por tanto, a hablar u obrar "de un modo reflexivo y racional" (φρονίμως). Cf. c. 9.

[310] [37] La idea de la *eudemonía* sirve siempre de base al pensamiento político (φιλοσοφια) de Isócrates. Cf., por ejemplo, *De pace,* 19, donde se reconoce expresamente la *eudemonía* como la meta de sus aspiraciones políticas. Para la determinación más exacta de este concepto Cf. *infra,* p. 881, n. 59.

[311] [38] Isócrates se siente aparte de la retórica forense de los viejos "tecnógra-fos" por medio de esta φιλοσοφία. El reproche de Platón de que la retórica no tiene una meta objetiva se pretende desvirtuar, evidentemente, haciendo arraigar el logos en el concepto de la *frónesis* y de la *eudemonía.*

A esta filosofía del *logos* responde la actitud legislativa y educativa de Isócrates, que no se expresa con toda fidelidad y en toda su plenitud con la palabra retórica, palabra tornasolada en muchas de sus acepciones. Como fruto de esta filosofía vamos a intentar comprender ahora el discurso *A Nicocles.* Este discurso arranca de una reflexión acerca del mejor don que pueda ofrecerse a un príncipe.[312] Según Isócrates este don consiste en definir exactamente cuál es la conducta por medio de la que puede gobernar mejor a su país un monarca. Son muchos los factores que contribuyen a la educación de un ciudadano corriente: la limitación de las condiciones exteriores en que vive, las leyes a que debe ajustarse y la crítica abierta, por amigos y enemigos, de los errores que comete. Los poetas del pasado nos han legado también exhortaciones sobre el modo como se debe vivir. Todo esto contribuye a elevar al hombre y hacerlo mejor.[313] Pero los príncipes y los tiranos no cuentan con nada de esto. Ellos, que necesitan más que nadie de la educación, no escuchan ninguna crítica desde el momento en que suben al trono. La mayoría de los hombres se halla aislada de ellos y sólo los rodean los aduladores. Así se explica que hagan mal uso de los grandes recursos de poder de que disponen, y hay muchos hombres que dudan razonablemente si la vida de un sencillo particular que practica el derecho no será preferible a la vida del tirano.[314] Es cierto que a casi todo el mundo 879 le parecen apetecibles la riqueza, los honores y el poder que da el gobierno, pero cuando se piensa en el temor y en el peligro en que viven constantemente los poderosos y se tiene presente que unos mueren estrangulados por sus más íntimos amigos y otros se sienten impulsados a atentar contra sus propios parientes, se llega a la conclusión de que es mejor incluso la vida más humilde que el ser, bajo tan trágicas complicaciones, rey de toda el Asia.[315] Este último giro es una alusión clara a las palabras de Sócrates en el *Gorgias*

---

[312] 39 *A N ic.,* 1.

[313] 40 *A Nic.,* 2-3.

[314] 41 *A Nic.,* 4. Estas dudas empiezan a manifestarse ya desde muy pronto en la literatura griega. Cf. el carpintero filosófico en Arquíloco (frag. 22, Cf. *supra,* p. 215), que no desea el trono de un tirano, o la renuncia de Solón a la dominación absoluta (frag. 23). Sin embargo, Isócrates alude aquí, visiblemente, a los socráticos. Ya en *Elena,* 8, se había burlado de quienes "se atrevían a escribir que la vida de los mendigos y los fugitivos era más envidiable que la de los demás hombres". Era natural que esta idea se desarrollase con mayor amplitud en un discurso como el dirigido a Nicocles, en el que se trataba de infundir un nuevo contenido al *bíos* del monarca.

[315] 42 *A Nic.,* 5-6.

de Platón, cuando dice que no puede juzgar si el rey de Persia vivirá feliz o no, pues no sabe cuáles son su *paideia* y su justicia.[316] Con esto, la *paideia* basada en la justicia se erige por vez primera en pauta para juzgar de la vida y la obra de un gobernante y se expresa la idea fundamental de la educación de los príncipes. Probablemente antes de que el propio Platón abordase en su *República* el problema de desarrollar este postulado para convertirlo en un sistema completo de gobernantes, procura Isócrates realizar a su modo este mismo pensamiento en el discurso exhortativo a Nicocles.

Comprende claramente, al desarrollar este pensamiento, que puede muy bien ocurrir que aun siendo la idea de por sí algo grande, su realización defraude las esperanzas puestas en ella, lo mismo que ocurre con ciertas obras de poesía, que al concebirlas mentalmente prometen mucho y luego en su realización poética resultan un fracaso.[317] Sin embargo, el comienzo de por sí es noble, pues se trata de investigar los *paralipómena* de la educación y de prescribir al monarca ciertas leyes. La educación de los ciudadanos particulares sólo aprovecha al individuo; en cambio, si se lograse estimular a los que dominan la masa a practicar la suprema virtud, se ayudaría a las dos partes, pues con ello se contribuiría a la vez a asegurar el gobierno de los reyes y a hacer más humana la vida de los ciudadanos dentro del estado.[318] La mira de Isócrates es, pues, como ya se ha dicho más arriba, el impedir o atenuar la degeneración de la vida del estado de su tiempo de la forma constitucional en un régimen de pura arbitrariedad, haciendo que la voluntad del monarca se sujete a normas superiores.[319] El método del retórico no puede compararse, en cuanto a la profundidad filosófica del razonamiento, con la teoría Platónica sobre la idea del bien que el regente ideal debe llevar en su propia alma como un paradigma inconmovible, ni con el camino 880
metódico del conocimiento dialéctico por el cual debe remontarse el alma a la contemplación de la norma absoluta.[320] Isócrates no sospecha siquiera la necesidad del "rodeo" espiritual por el que Platón hace elevarse a esta meta a

---

316 43 PLATÓN, *Gorg.*, 470 E (Cf. *supra, p.* 519). Tal vez esta intuición apareciese también en otros socráticos como Antístenes.

317 44 *A Nic.*, 7. Isócrates dice, con una polaridad de expresión que es frecuente en él: obras de poesía y escritos en proza.

318 45 *A Nic.*, 8.

319 46 Cf. .supra, pp. 873 s.

320 47 Cf. *supra*, pp. 713 s.

la selección de los absolutamente mejores.[321] Parte de la posición del futuro regente como dada por el azar de su nacimiento[322] y procura simplemente corregir los posibles defectos de su contextura temperamental por medio de su educación. Y como no erige, como Platón, el talento espiritual y la firmeza de carácter en pauta de selección de los aptos para el ejercicio del poder,[323] su educación no tiene más remedio que atenerse a lo típico y a lo convencional. Sin embargo, ve claramente el peligro que supone la ausencia de un principio general, que es el deslizarse a las minucias técnicas de la administración del estado. La misión de asesorar al príncipe en estas materias es asignada por él a sus eventuales consejeros oficiales. Su verdadero objetivo consiste en intentar definir en sus rasgos fundamentales más salientes cuál debe ser la actitud acertada del monarca.[324]

Comienza por caracterizar la misión o la "obra" del rey.[325] Tanto este modo de plantear la cuestión como el hecho de designar la conducta del monarca como "orientación" hacia un proceder acertado,[326] recuerda a Platón, sobre todo el *Gorgias,* que es el que mayor impresión debió de producir al retórico.[327] Al igual que Platón, Isócrates considera decisiva la claridad acerca de la meta total de la actuación del monarca, pues sólo "con vistas a ella" es posible determinar sus partes. Al igual que Platón, parte de lo generalmente reconocido, aun cuando el concepto de los bienes que es deber del monarca realizar,[328] no se examina dialécticamente, sino que se toma pura y simplemente de la concepción general imperante. Isócrates llama a este modo de determinar un principio o una mira supremos de conducta una "hipótesis", pues esta "'fundamentación" sirve luego de base para todas las

---

321 48 Cf. *supra,* p. 678 e *infra,* cap. VIII.
322 49 Cf. la genealogía mítica de la dinastía de Chipre, basada en el principio de la sucesión legítima al trono, en *Evág.,* 12-18.

323 50 Cf. *supra,* pp. 567, 664.

324 51 *A Nic.,* 6.

325 52 *A Nic., 9.*

326 53 Sobre la "obra" (ἔργον) del buen ciudadano, Cf. PLATÓN, *Gorg.,* 517 C. Pero en vez de τολίτου debe leerse πολιτικοὺ, pues no se trata de la misión del ciudadano individual, sino de la del estadista. Hacer ciudadanos lo mejores que sea posible constituye el fin de la *paideia* política: *Gorg.,* 502 C; Cf. 465 A.

327 54 *A Nic., 6,* al final.
328 55 *A Nic., 9.* Cf. las palabras οἴμαι δὲ πάντας ἄν ὁμολογῆσαι.

deducciones ulteriores.[329] La búsqueda en los discursos de Isócrates de una hipótesis generalmente reconocida de este tipo no se advierte en este pasaje sólo. Constituye un rasgo esencial de su pensamiento político, explicable por *el* ejemplo metódico de Platón. Es, en último término, un procedimiento tomado de las matemáticas.[330]

881

La hipótesis reza así: el buen monarca debe poner fin a la penuria de su *polis,* lograr su bienestar y hacerla más grande y más fuerte. El modo como se traten los distintos problemas que surjan diariamente debe supeditarse a esta meta. Aquí se ve con una claridad perfecta que Isócrates no considera como misión del estado, como hace Platón, la educación de los ciudadanos y su perfeccionamiento personal, sino que la cifra en un concepto material de la grandeza y la prosperidad que corresponde más bien al punto de vista político-realista del hombre de estado que Platón combate en el *Gorgias,* es decir, a los objetivos perseguidos en el pasado por los grandes políticos de Atenas, por un Temístocles o un Pericles.[331] Por tanto, este modo de concebir los deberes del gobernante no es específicamente característico de la monarquía; ésta es, sin más, la forma de gobierno en que más fácilmente se puede realizar, según Isócrates, esa concepción.[332] La democracia ateniense de la época posterior a las guerras contra los persas se había adelantado ya en el camino del imperialismo. Isócrates trasmuta con facilidad su fe fuertemente materialista en el bienestar en una ideología de despotismo ilustrado, sin dejar de hacer ciertas concesiones al moralismo filosófico de la época.

---

329 56 Cf. *A Nic.*, 13: ὑπεθέμεθα.

330 57 De esta hipótesis parte expresamente la deducción política de Isócrates en *De pace,* 18. Este punto merece ser investigado a fondo. Cf. acerca de él mi obra obra *Demóstenes,* p. 112.

331 58 Platón, *Gorg.*, 517 B, los llama "servidores del estado" (διάκονοι πόλεως). Según Platón, es ésta la concepción más generalizada, pero también la más baja de la misión del monarca. Esto le recuerda a uno la famosa frase de Federico el Grande cuando decía que se sentía orgulloso de ser el primer servidor de su estado.

332 59 Isócrates, en *De pace,* 19, define de un modo muy parecido el concepto de la *eudemonía* política desde el punto de vista del estado ateniense. Este concepto encierra los siguientes postulados: 1) seguridad; *2)* prosperidad; *3)* armonía interior; *4)* prestigio ante el exterior.

La meta que Isócrates propone a Nicocles es una transacción entre la tradición de política realista de la época de Pericles, la crítica moral de la filosofía y la tendencia moderna hacia la dictadura. Es cierto que todo esto no se refiere precisamente a Atenas, sino a las condiciones políticas más bien coloniales de la lejana Chipre. La concentración del poder en manos de un individuo, en aquella isla, parecía justificada incluso desde el punto de vista ateniense, puesto que sólo así era posible defender la causa del helenismo contra el empuje de la supremacía persa. Y si no estamos equivocados al suponer que este discurso, como el *Nicocles,* fue escrito en la época en que Timoteo, el discípulo predilecto de Isócrates, ejercía como caudillo un poder total sobre la nueva liga marítima ateniense, la referencia a la posición casi monárquica de los estrategos atenienses en tiempos de guerra que se contiene en el *Nicocles* adquiere más que una importancia puramente lógica[333] y los dos discursos de Isócrates aparecen al mismo tiempo como un fragmento de la política exterior de Atenas. Tratan, evidentemente, de vincular con más fuerza a Atenas al estado 882 de Chipre en Salamina, dándole a través de los discursos del retórico una "forma más suave de gobierno"[334] y teniendo en cuenta que ya el padre de Nicocles. Evágoras, había sellado en el año 390 una alianza con Atenas en contra de Persia. Entre las familias de Timoteo y de Nicocles existían relaciones estrechas ya desde los tiempos de sus padres, de Conon y Evágoras, y la alianza pactada por este último con Atenas en el año 390 había sido preparada por esta amistad personal y política. Esta amistad se remontaba hasta la época en que Conon era todavía el jefe de la flota persa y en que restauró las largas murallas de Atenas después de la victoria marítima de Cnido. Conon había sido nombrado almirante por el rey de Persia, siguiendo el consejo de Evágoras.[335] En el episodio de Nicocles vuelve a presentarse, al parecer, la misma constelación. Es posible que Nicocles y Timoteo llegasen a trabar incluso conocimiento personal como discípulos de Isócrates. La acción de éste quedaría situada así, probablemente, en la época de la primera estrategia de Timoteo y delimitada en el tiempo por la muerte de Evágoras (374) y la destitución del alto jefe militar ateniense (373-2). La observación en el *Nicocles* de que la suerte de las armas favoreció siempre al estado ateniense cuando el mando se halló en manos de un solo individuo

---

333 60 Nic., 24.

334 61 Cf. *supra,* p. 873, y notas 14, 15.

335 62 Cf. J. BELOCH, *Griechische Geschichte,* t. III, 1 (2a ed.), pp. 38 y 39, acerca de Conon y Evágoras.

capaz, saliendo derrotado en cambio cuando guerreó bajo la dirección de organismos colectivos,[336] es probable que se halle relacionada con el debate inminente que condujo al derrocamiento de Timoteo, cuyo mando se iba haciendo demasiado personalista. Timoteo fue siempre un general político que contribuyó a la victoria de su ciudad tanto con sus éxitos diplomáticos como con sus hechos de armas. Es conocida su amistad con los reyes a quienes atrajo como aliados de Atenas y el intento de Isócrates de utilizar políticamente su influencia sobre Nicocles aparece lógicamente como un eslabón más de la misma cadena. El hecho de que Isócrates actuó también de otros modos en favor de Timoteo, durante la guerra, se halla expresamente confirmado por la historia y lo veremos corroborado también en cuanto a la política interior por el *Areopagítico*.[337]

Tras esta ojeada sobre el panorama histórico que sirvió de fondo al discurso *A Nicocles,* volvemos al análisis de su contenido. Si las funciones del regente son tan grandes como Isócrates las formula, hay que esperar que los éxitos del gobierno sean los que correspondan a la contextura interna de su dirigente. Por eso ningún atleta gimnástico debe ejercitar su cuerpo con tanto ahínco como el futuro monarca su espíritu.[338] Ningún trofeo que pueda lograrse en un pugilato puede 883 compararse en importancia con el resultado que la actuación del regente pone diariamente en juego. Los honores extraordinarios que se le conceden sólo pueden justificarse siempre y cuando que descuelle también sobre los demás por sus superiores cualidades intelectuales y morales.[339] Casi nos parece estar oyendo a Sócrates cuando el retórico exhorta a Nicocles para que no crea que la preocupación (ἐπιμέλεια) constante sólo es útil en otras cosas de la vida, pero no ejerce ninguna influencia sobre el mejoramiento del hombre y el fortalecimiento de su conciencia racional.[340] Aunque Isócrates, en su discurso *Contra los sofistas,* polemizando duramente contra Platón, impugnase la tesis de que la virtud es susceptible de ser

---

[336] 63 *Nic.,* 24. La misma dificultad para arreglárselas con un organismo colectivo de estrategos se le presentó a Timoteo durante su tercera estrategia en la guerra de la confederación.

[337] 64 Cf. *infra,* pp. 903 s.

[338] 65 *A Nic.,* 10-11.

[339] 66 *A Nic.,* 11. Aparece aquí el problema de la *paideia* del príncipe.

[340] 67 *A Nic.,* 12. Al final del 12 la palabra ἐπιμέλεια se emplea como sinónimo de παίδευσις.

enseñada,[341] no quería negar con ello, como vemos comprobado aquí, la posibilidad de educar al hombre. Estos dos problemas no son idénticos para Isócrates, como lo son para Platón. Mientras que en su discurso anterior, llevado por la pasión de su debate con la excesiva valoración del conocimiento puro por parte de Platón, apreciaba en términos bastante modestos la importancia de la educación comparada con las dotes naturales del hombre,[342] en la exhortación que dirige a Nicocles vemos que adopta ya una actitud más positiva con respecto a la eficacia de la cultura. Es cierto que también aquí rehuye la afirmación de que se pueda "enseñar la *areté*", pero se adhiere a los razonamientos optimistas de antiguos teóricos sofísticos de la cultura, para quienes el hombre no podía haber sido dotado por la naturaleza mucho peor que los animales irracionales, cuya alma era posible domesticar.[343] Pero este cambio de tono no envuelve ningún cambio real de concepción por parte de Isócrates, sino que se explica por el cambio de frente de su lucha. Teóricamente, es pesimista ante la paradoja filosófica de la "posibilidad de enseñar la virtud", pero prácticamente su voluntad educativa permanece indemne. Se entrega con gran entusiasmo a la nueva misión de educación de los príncipes, que se ha asignado. He aquí por qué en el discurso *A Nicocles* la *paideia* aparece como una de las más grandes benefactoras de la naturaleza humana.[344]

Como Teognis en su educación de los nobles, Isócrates, siguiendo de un modo directo, evidentemente, las huellas del antiguo poeta gnómico, atribuye la mayor importancia al trato con otros hombres. El rey sólo deberá elegir entre los que le rodean inmediatamente a los más capaces, buscando a ser posible otros consejeros entre gentes alejadas de él. Esto es, evidentemente, un signo del modo como 884 Isócrates se representaba el papel que estaba llamado a desempeñar cerca del joven monarca. Mientras que Platón se resistía a emprender el camino de Siracusa y sólo lo hizo ante las instancias y los ruegos apremiantes de sus amigos y del propio monarca, Isócrates no aguarda a que nadie le invite. Es cierto que en seguida formula su consejo en términos más generales y exhorta al rey a rodearse de poetas y de sabios y a convertirse en discípulo u oyente de ellos. Es éste el "gimnasio" en el cual se

---

[341] [68] .Sof., 4, 6 y 21. En términos semejantes, *Elena,* 1.

[342] 69 Sof., 14-15.

[343] 70 *A Nic.,* 12.

[344] [71] Cf. *A Nic., 12* (final): ὡς… τῆς παιδεύσεως… μάλιστα δυναμένης τνὴ ἡμετέραν φύσιν εὐεργετεῖν.

ejercitará mejor que en ningún otro sitio para cumplir las exigencias que su alta misión le impone.[345] Isócrates vuelve a proclamar aquí, al igual que en el *Nicocles*, como axioma supremo el de que los malos no deben imperar nunca sobre los buenos ni los incapaces mandar sobre los inteligentes. En el trato con otros, esto significa criticar a los malos y rivalizar con los buenos. Pero lo más importante es que quien pretenda dominar a otros se aplique esta máxima a sí mismo y sea capaz de justificar la posición que ocupa con una verdadera superioridad.[346] El principio de la legitimidad, en que suele apoyarse primordialmente la monarquía, no basta, pues, según Isócrates, para justificar el derecho a la sucesión en el trono y el imperio sobre los demás hombres. Entre los griegos encuentra poco eco, en general, esta mentalidad propia del político, con la que suelen familiarizarse casi siempre los súbditos de estados gobernados por monarquías. Su sentido del derecho natural exige siempre la verdadera *areté* como justificación del poder sobre el estado; no instituciones que funcionen de manera automática, sino personalidad. Pero esto no debe confundirse, como palmariamente demuestra el testimonio de Isócrates, con la glorificación del poder al margen de todo derecho. La ausencia de garantías jurídicas para la libertad de los ciudadanos en un estado como el de Nicocles representa, indudablemente, una falta grave contra la cual no es correctivo suficiente la fe en el poder de la educación. Sin embargo, hay que reconocer a la *paideia* griega como el mayor de sus méritos el haber sabido formular, en nombre de la moral y de la humanidad, sus propios postulados allí donde, bajo las condiciones existentes, no se reconocían los derechos e imperaba la fuerza.

El monarca debe aunar en su carácter el amor por los hombres y el amor por el estado.[347] Debe ser, por decirlo así, Creón y Antígona en una pieza. En la superación de este aparente antagonismo ve Isócrates el problema primordial de todo el arte de gobernar. ¿De qué serviría toda la devoción por la entidad abstracta estado, si no estuviese apoyada por el amor comprensivo hacia los seres vivos 885 con quienes tiene que relacionarse? La filantropía es un concepto que va ganando cada vez más terreno en la literatura de aquel tiem-

[345] 72 *A Nic.*, 13. Para los ideales mismos, Cf. c. 9 sobre el ἔργον del monarca.

[346] 73 *A Nic.*, 14.

[347] 74 *A Nic.*, 15; φιλάνθρωπον δεῖ εἶναι καὶ φιλόπολιν. Una combinación semejante a ésta encontramos en Isócrates como ideal del príncipe (aplicado también a la democracia ateniense). *Evág.*, 43 y *Paneg.*, 29.

po.[348] Sabemos por las inscripciones cuánto valor se atribuía en la vida pública a las tendencias filantrópicas. Esta virtud aparece mencionada constantemente en los decretos dados en honor de hombres ilustres. Sólo cuando emana de la fuente de aquel sentimiento se aprecia realmente cualquier mérito contraído con la *polis.* Isócrates no se olvida de añadir, sin embargo, que la aspiración a favorecer al pueblo no debe envolver una transigente debilidad. El mejor dirigente del pueblo —y en este sentido también el rey debe ser un dirigente del pueblo (δημαγωγός)— es el que no deja que se encolerice ni permite que se le avasalle.[349] Éste fue el gran arte de Pericles, tal como Tucídides nos lo pinta, y con ello se descubre la fuente de aquella teoría de la armonía de los contrarios que Isócrates toma constantemente como pauta en este discurso.[350] En el discurso necrológico a Pericles, Tucídides construía la imagen de la cultura y del régimen político ateniense a base de tales contradicciones reducidas a un certero equilibrio.[351] De este discurso toma también Isócrates el ideal de que sólo los mejores deben gozar de los honores y que los demás deben estar simplemente protegidos contra los desafueros. Y llama a estos dos principios, cuya conciliación considera Pericles el verdadero secreto de la democracia ateniense, las dos letras capitales de todo buen régimen político.[352] Tucídides ensalza el régimen político de Atenas porque no copia nada de otros, sino que es una creación original. Isócrates aconseja al rey que, dentro de lo posible, invente él mismo las mejores instituciones o que si no puede hacerlo adapte las instituciones buenas de otros estados.[353] Ajusta, por tanto, su consejo a las

---

348 75 Cf. S. LORENZ, *De progressu notionis* φιλανθρωπίας, tesis doctoral (Leipzig, 1914). A. BURK, *Die Pädagogik des Isokrates,* p. 208, deriva unilateralmente el concepto romano de *humanitas* de este concepto griego de filantropía. Ya Aulo GELIO, *Noct. Att.,* xiii, 17, emitía un juicio exacto acerca de esto, al distinguir la *humanitas* que significa filantropía de la *humanitas* que significa *paideia.* En Isócrates el concepto de la filantropía no tiene ninguna acepción central; el eje de su pensamiento es el concepto de la *paideia* que es el que sirve de base a su "humanismo". Sin embargo, esto no excluye ni mucho menos la filantropía.

349 76 *A Nic.,* 16.

350 77 TUCÍDIDES, II, 65, 8-9. La expresión ὑβρίζειν empleada por Isócrates con referencia a los caprichos del *demos* está calcada sobre el ὕβρει θαρσοῦντας de Tucídides; por lo demás, la antítesis presenta en Isócrates un giro algo distinto.

351 78 Demostrado en *supra,* pp. 365 *s.*

352 79 TUCÍDIDES, II, 37, 1. Cf. *A Nic.,* 16.

353 80 TUCÍDIDES, II, 37, 1. Cf. *A Nic.,* 17 (1ª mitad).

circunstancias, pero ateniéndose también aquí al mismo principio de la armonía de las contradicciones: la originalidad y la imitación no se excluyen, pues ambas son necesarias. Considera como el requisito más esencial de todos la instauración de un orden firme y de leyes justas y armónicas entre sí. Debe reducirse todo lo 886 posible el número de litigios y acelerarse su tramitación. Pues no basta que la legislación como tal sea buena. No menos importante que ella es la administración práctica de justicia.[354] El trabajo debe ser lucrativo, pero el afán de pleitear deberá inferir daños sensibles al culpable. Las palabras de Isócrates reflejan en este aspecto la experiencia del foro ateniense y la furia procesal desatada en él. Debe medirse siempre con el mismo rasero, y el criterio del rey en cuestiones de derecho deberá ser firme y perseverante, como lo son las buenas leyes.[355]

Las instrucciones al tirano no tienen, por lo demás, el carácter sistemático que sería de esperar después de este comienzo y del anuncio de Isócrates de que se proponía trazar solamente, de un modo general, las líneas fundamentales de la misión del monarca. Comparten con la sabiduría gnómica de los poemas de Hesíodo, Teognis y Focílides, que invocan como modelo, la cualidad formal de consistir predominantemente en preceptos sueltos cuya ilación se desprende de un modo natural, pero no siguiendo un principio lógico rigurosamente observado. Este carácter suelto de la forma no debe interpretarse, sin embargo, en el sentido de que el discurso *A Nicocles* represente simplemente una suma de reglas de prudencia.[356] Sus consejos se hallan unidos por una cohesión interior; los distintos preceptos se articulan para formar una imagen ideal del monarca cuya unidad estriba en su consecuencia ética, y aquí es precisamente donde con mayor fuerza se revela el espíritu de la nueva época. Al final del *Fedro* Platón hace decir a su Sócrates, enjuiciando al joven Isócrates, que la naturaleza de éste encierra algo de filosófico. Sería un completo error interpretar irónicamente estas palabras. Dentro de los límites que ellas mismas trazan con claridad, son absolutamente exactas y su verdad debiera imponerse por sí misma a todo lector atento de Isócrates. En el discurso *A Nicocles* se destaca visiblemente

---

[354] 81 *A Nic.*, 17 (2ª mitad).

[355] 82 *A Nic.*, 18.

[356] 83 Así interpretan casi siempre este género literario los filólogos. Cf. BLASS, *ob.* cit., pp. 271 y 275. La fuerza de la forma que se echa de menos en este discurso sólo puede juzgarse desde el punto de vista del contenido. Blass considera éste completamente convencional, pero no llega a comprender en lo mas mínimo la dialéctica interior de la idea del principe.

esta filosofía a través del modo como Isócrates va trasponiendo rasgo por rasgo la imagen corriente del monarca en un nuevo ideal. El concepto del monarca se transforma así de una encarnación de la mera arbitrariedad en una personalidad encargada del poder, cuya voluntad se halla sujeta a leyes superiores.

Esta cultura interior que hemos puesto de relieve a través de toda la concepción del discurso como la idea fundamental que lo informa, se revela en todos los preceptos concretos como el principio activo de la concepción isocrática del gobierno. Es cierto que se mantiene 887 aún la palabra tirano, pero la esencia de sus funciones ha cambiado ya radicalmente. Isócrates va recorriendo una por una de las cualidades que forman la imagen tradicional del monarca y las transforma a su modo y desde su punto de vista en frases epigramáticas. Pondremos una serie de ejemplos, que podrían aumentarse a voluntad y que aclaran e ilustran lo que decimos. "Honra a los dioses cuyo culto nos han legado los antepasados, pero ten la certeza de que la mejor ofrenda que puedes hacerles y el mejor modo de honrar y reverenciar a los dioses consiste en que seas lo mejor y lo más justo que sea posible.[357] Considera como tu más segura guardia personal la virtud de tus amigos, la benevolencia de los ciudadanos y tu propia conciencia moral. Preocúpate de la economía de tus súbditos y ten por cierto que quienes gastan su dinero en balde derrochan tu dinero, mientras que los trabajadores aumentan tu riqueza.[358] Haz que tu palabra sea más segura que los juramentos de los demás. Cura a los ciudadanos de su miedo constante y no hagas que quienes no obran mal se vean dominados por el temor, pues si los vuelves en contra de ti, también tú te volverás en contra de ellos.[359] No quieras ser un buen monarca por la severidad y la dureza de tus penas, sino por la superioridad de tu espíritu y el convencimiento de las gentes de que velas por su propio bien mejor que ellas mismas. Sé un príncipe de guerra por tu cultura de soldado y tus medidas adecuadas, pero sé al mismo tiempo un asilo de la paz, no ambicionando ninguna extensión injusta de tu poder. Compórtate con los estados más débiles como querrías que los más fuertes se comportasen contigo.[360] Ama el honor, pero sólo en aquellas cosas en que te

---

[357] 84 *A Nic.,* 20.

[358] 85 *A Nic.*, 21.

[359] 86 *A Nic.,* 22 (1a mitad) y 23.

[360] 87 *A Nic.*, 24.

cumpla ser el primero. No consideres débiles a quienes saben aprovecharse también, a veces, de un perjuicio para salir beneficiados, sino a quienes consiguen victorias que sólo les sirven de perjuicios. No tengas por grande al monarca que tienda la mano hacia cosas más grandes de las que puede alcanzar, sino a quien aspirando a cosas altas sabe llevar a cabo lo que emprende.[361] No tomes como ejemplo a quien posee el poder más grande, sino a quien mejor sabe usar de su poder.[362] No concedas tu amistad a todo el que desee ser tu amigo, sino solamente a quien sea digno de tu naturaleza. No elijas para ello a los hombres cuyo trato más te agrade, sino a quienes te ayuden a gobernar mejor el estado. Examina cuidadosamente a aquellos con quienes tienes trato, teniendo presente que todos los que no tengan acceso personal a ti te juzgarán por quienes te rodean. Elige a los llamados a desempeñar los asuntos públicos de que no puedas tú ocuparte personalmente con la conciencia de que de todos sus actos serás personalmente responsable tú.[363] No des tu confianza a quien alabe todo lo que tú digas o hagas, sino a quien censure tus errores.

888

Permite expresarse libremente a quienes tengan el corazón en su sitio y así tendrás hombres que te ayuden a ver claro allí donde tengas dudas."[364]

La *paideia* del monarca culmina en el postulado del dominio de sí mismo. La esencia del poder real no se compadece con el hecho de que su titular sea un esclavo de sus propios apetitos. Éste tiene que ser el punto de partida del gobierno sobre los demás hombres.[365] Todo lo que se dice acerca de cómo debe elegir el rey a quienes le rodeen obedece en último resultado a la importancia que las relaciones con los demás tienen para la propia formación. Desde el mismo punto de vista deben enjuiciarse también los actos del

---

361 88 A *Nic.*, 25.

362 89 A Nic., 26.

363 90 A Me., 27.

364 91 *A Nic.*, 28.

365 92 *A Nic.*, 29. Este postulado de la libertad del príncipe, es decir, de su dominio sobre si mismo, es socrático. Cf. *supra*, p. 431. En *Nic.*, 39, aparece la palabra socrática ἐγκρατής.

monarca y las tareas que se asigna, considerando en qué medida contribuyen al desarrollo de su carácter. La verdadera pauta para medir la actitud del pueblo ante su monarca y su *areté* no es el respeto impuesto por el miedo que le tributa públicamente, sino lo que la gente piensa de él en el fondo de sus corazones y el que, al hacerlo, admiren más su conciencia o su suerte.[366] Pero el dominio del rey sobre sí mismo no es importante solamente como prueba de su dignidad, sino al mismo tiempo como modelo para sus súbditos, pues el carácter de toda la *polis* tiene su espejo en el rey.[367] Reaparece aquí, en una etapa superior, la idea de modelo de la antigua *paideia* de la nobleza griega, como en Platón, transferida del problema de la educación individual al de la educación de toda la ciudadanía. Pero mientras que Platón desplaza el paradigma a lo absoluto, a la idea del bien y, por tanto, a Dios, como medida de todas las cosas, Isócrates se atiene a la idea del modelo personal. Erige al monarca ideal en personificación de la educación del pueblo y en encarnación visible de la ética del estado. Poniendo la idea del gobierno al servicio de la educación de la humanidad, en la medida en que se manifiesta en un estado o en un pueblo concretos, se esfuerza en infundirle nueva vida, pues la idea de la *paideia* es, en su tiempo, lo verdaderamente vivo y el sentido supremo de la existencia humana. Todas las instituciones y bienes de la vida, la religión y el culto de los dioses, el estado y la sociedad, el individuo y la familia, tienen su justificación en el modo como contribuyan a esta misión. Al final, Isócrates ve cómo su imagen del monarca toma cuerpo ante sus ojos, pues la determina por el equilibrio armónicamente ponderado de las dos fuerzas en cuya fusión ve el postulado más difícil de cumplir de su código de educación de príncipes: la bondad del carácter y la severa dignidad. Cada una de estas dos cualidades por sí sola es insuficiente para el monarca. La dignidad es real, pero hace que las gentes se retraigan. La amabilidad 889 hace fácil y grato el trato con los hombres, pero propende a rebajar la categoría del rey.[368]

Y lo mismo que en el campo moral, ocurre en el campo del espíritu. También aquí es necesario conciliar dos principios antitéticos que sólo sabiendo

[366] 93 *A Nic.*, 30.

[367] 94 *A Nic.*, 31.

[368] 95 *A Nic.*, 34. Es el mismo ideal que el poeta romano de la época del Imperio, SILIO ITÁLICO, en *Púnica*, VIII, 611, sintetiza en el verso *lacta viro gravitas ac mentis amabile pondus.* El *amabile* es el signo de la urbanidad y es este concepto precisamente, τὸ ἀστεῖον, el que sirve de base al ideal del πεπαιδευμένος en el discurso *A Nicocles.* El príncipe debe combinar το\ ἀστεῖον con σεμνότης.

combinarse adquieren su plena significación para la formación de la personalidad: el principio de la experiencia y el de la idea filosófica.[369] Isócrates condensa manifiestamente en esta fórmula el concepto de su propia *paideia* política, como lo demuestran las manifestaciones de sus restantes discursos acerca del método de esta formación y sobre todo su propia conducta práctica y su pensamiento. Califica expresamente la experiencia como el contenido del pasado, que en su teoría política es siempre fecundo como ejemplo histórico.[370] De ella debe aprender Nicocles lo que les sucede (τα συμπὶπτοντα) a los individuos y a los regentes de los estados, es decir, a qué condiciones generales y permanentes se hallan sometidas su vida y su conducta. Estúdiala (θεώρει), le aconseja Isócrates al joven monarca, pues si sabes retener en la memoria el recuerdo vivo del pasado sabrás juzgar mejor acerca del porvenir.[371] Por consiguiente, no basa la formación del monarca, como Platón, en el conocimiento de los conceptos universales teóricos supremos, de las matemáticas y la dialéctica, sino en el conocimiento de la historia.[372] En este rasgo se acusa por vez primera la influencia espiritual directa de la historiografía sobre el pensamiento político y la cultura de la época. Aun sin necesidad de recordar los múltiples conocimientos sueltos que Isócrates debe, según hemos demostrado, a Tucídides, también aquí tenemos que pensar principalmente en él y en el nuevo género de historiografía política creado por este historiador. Ya tuvimos ocasión de examinarlo allí donde surge de la crisis del estado ático y de la experiencia vivida en su bancarrota dentro del espíritu griego, considerándolo antes que todo como la obra de un nuevo pensamiento político objetivo[373] y, por tanto, potencialmente, como un factor esencial de la futura *paideia.* Es cierto que Tucídides no llegó a hacer personalmente esta "aplicación", ni siquiera a insinuarla en rasgos generales, al calificar como una "posesión para siempre" la historia que él escribía, en cuanto fuente de conocimiento para los estadistas 890 de futuras generaciones.[374] En la *paideia* de Isócrates, sobre todo en su programa de formación del monarca moderno, vemos cómo se supedita

[369] 96 *A Nic.*, 35.

[370] *97* *A Nic.*, 35 (2a mitad): τα\ παρεληλυθότα μνημονεύειν.

[371] 98 *A Nic.*, 35.

[372] 99 La expresión τα\ παρεληλυθότα μνημονεύειν, "mantener el pasado en recuerdo vivo", constituye la esencia de todo estudio histórico.

[373] 100 Cf. *supra,* el capítulo "Tucídides como pensador político".

[374] 101 TUCÍDIDES, i, 22, 4.

por vez primera el grande y nuevo poder del espíritu al conocimiento histórico y lo encontramos colocado en el lugar que le corresponde dentro del reino de la cultura humana.

Es éste el lugar indicado para examinar brevemente el papel de la historia en el panorama de la cultura griega. La *paideia* de viejo estilo, que se mantenía dentro del marco de la gimnasia y la música, no reconocía aún de por sí el pensamiento ni el saber históricos. No faltaba en absoluto el pasado, ya que éste es inseparable de la poesía, pero sólo revestía en ella la forma del relato de los hechos heroicos de ciertos personajes o del propio pueblo, y lo histórico no se diferenciaba todavía claramente de lo mítico.[375] La finalidad de estos recuerdos era incitar a la imitación de los grandes modelos, como certeramente lo proclama el sofista Protágoras del diálogo de Platón, al relatar lo que era la educación ateniense de tiempos de Pericles.[376] En su relato no se habla para nada todavía de un estudio de la historia en sentido profundo, ni podía hablarse tampoco, puesto que aún no existía tal estudio, concebido en un sentido político. La formación del filósofo se basaba íntegramente en el estudio de las leyes eternas de la naturaleza o de la moral, sin que la historia desempeñase en ella ningún papel. Y este estado de cosas no cambia tampoco, por el momento, después de aparecer la obra de Tucídides, allá por la primera década del siglo IV. En los ensayos de Platón para un sistema amplio de la *paideia* científica se toman en consideración hasta las ramas más modernas de las matemáticas, la medicina y la astronomía, pero la gran nueva creación de la historiografía política queda completamente esfumada. Esto podría justificar al parecer la impresión de que la verdadera influencia de Tucídides se limitó a los círculos estrictamente profesionales, es decir, a sus imitadores aislados, que se esforzaban en escribir otro fragmento de historia siguiendo las orientaciones del maestro. Pero no debemos perder de vista, a este propósito, la otra gran representante de la *paideia* griega de su tiempo, la retórica. Así como la fuerza formativa de las matemáticas sólo fue reconocida plenamente, como era lógico, por la *paideia* filosófica, el nuevo poder educativo del conocimiento histórico que se manifiesta en la obra de Tucídides encuentra su lugar dentro del marco del sistema de la cultura retórica. Este hecho había de tener la mayor importancia para el desarrollo de

---

375 102 TUCÍDIDES, i, 22, 1 y 4, al abrazar audazmente en su obra nuevos caminos, veía ya la fusión esencial de la tradición histórica de la época antigua con la poesía surgida de los mitos o de una logografía prosaica afín a la poesía y poco preocupada de la verdad.

376 103 PLATÓN, *Prot.*, 325 E-326 A.

la historiografía, que de 891 este modo caía dentro de la zona de influencia de la retórica.[377] Pero aquí tenemos que enfocar en primer término la perspectiva contraria : la influencia de la manera histórica de considerar las cosas políticas, tal como Tucídides la había iniciado, sobre la nueva retórica de Isócrates. Su importancia con respecto a ésta tenía que ser tanto mayor cuanto que la retórica isocrática no se limitaba ya a la enseñanza profesional de la oratoria forense, sino que se proponía como objetivo la educación del hombre para las supremas funciones de la vida pública, la formación de monarcas y hombres de estado. Para esto era indispensable la escuela de la experiencia política[378] y Tucídides tenía que ser bien acogido como fuente, sobre todo si se tiene en cuenta que su obra brindaba al mismo tiempo numerosas pruebas de aquella oratoria epidíctica y sugerente que predominaba ahora en la retórica de Isócrates. En la retórica posterior perdura este interés por la historia en forma de paradigma histórico, que recuerda los orígenes paidéuticos de esta actitud ante la historia. Pero en esta época tardía ha fenecido ya la elocuencia verdaderamente política, carente de base al desaparecer el estado-ciudad griego, por cuya razón el empleo de los ejemplos históricos ha pasado a ser en ella algo muerto y puramente ornamental. El sistema retórico de cultura de Isócrates, que brota todavía de los debates verdaderamente políticos y de gran estilo, es el único de la antigüedad griega en que encuentra cabida de un modo serio el estudio histórico.[379]

No podemos entrar a examinar aquí en detalle la aplicación isocrática de los ejemplos históricos en la argumentación política.[380] No hemos de seguir aquí

---

[377] 104 Desde este punto de vista se ve con claridad que tal influencia no podía seguir siendo, en modo alguno, una influencia de la forma retórica simplemente, sino que tenía que hacerse extensiva también a los criterios interiores de la *paideia* retórica, es decir, a las ideas políticas y a la descripción de la *areté* humana o de su reverso.

[378] 105 Isócrates acentúa en la historia este lado principalmente, que es para él fuente de toda experiencia política (ἐμπειρία). Cf. *A Nic.*, 35. Véase mi estudio "The date of Isócrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition", en *Harvard Classical Studies* (vol. especial), Cambridge, 1941, p. 432. Isócrates subraya el carácter empírico de su filosofía en Sof., 14-15; *Elena,* 5; *Antid.,* 187, 188, 191, 192.

[379] l06 Un paralelo con esto lo ofrece, en Roma, Cicerón principalmente y el empleo de los ejemplos históricos en sus discursos.

[380] 107 Cf. el estudio (sugerido por mí) de Gisela SCHMITZ-KAHLMANN, "Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates", en *Philologus,* supl. 31. cuad. 42. Dadas las concepciones políticas conservadoras de Isócrates, una parte muy importante de los

tampoco la repercusión de las ideas políticas del retórico sobre el modo de concebir los hechos históricos que se invocan en apoyo de ellas, .aunque sería muy sugestivo observar cómo 892 toda relación directa entre el saber histórico y la voluntad política conduce necesariamente al resultado de que la imagen de la realidad histórica es conformada con arreglo al deseo de quien la expone. Con la incorporación de la historia al sistema de la *paideia* isocrática aparece al mismo tiempo en las consideraciones históricas aquella tendencia a razonar y a censurar o aplaudir que es ajena en general a sus representantes más antiguos. Y como la escuela de Isócrates no se limita a estudiar las obras históricas existentes, sino que sirve al mismo tiempo de estímulo para la creación de otras nuevas, su criterio influye en la misma historiografía, como lo demuestran las obras de Eforo y Teopompo, que según la tradición, seguramente cierta, surgieron de un modo directo del círculo de Isócrates o fueron influidos al menos por él. Isócrates influyó también en la historia especial de Atenas. Su discípulo, el estadista ateniense Androico, trazó una nueva exposición de ella ajustándola a los ideales políticos de su escuela, e Isócrates, bien directamente, bien a través de Androcio, determinó de un modo decisivo el tratamiento peripatético de la historia constitucional ateniense, que constituye la fuente principal de todo lo que sabemos acerca de estas cosas.[381] Esta influencia se halla en relación con los fines de política interior perseguidos por el programa educativo de Isócrates y será examinada más de cerca a propósito del *Areopagítico.*

Isócrates consagra la última parte de su discurso *A Nicocles,* con la claridad de conciencia que le es peculiar, al problema de la influencia de la nueva forma literaria del "espejo del monarca". Aquí vemos cómo el retórico que hay en él y que lleva en la masa de la sangre el sentido de la influencia artística, pugna de un modo peculiar con el educador, a quien sólo le interesa pura y exclusivamente la cosa en sí. Se compara con los antiguos autores de poesías didácticas (ὑποθῆκαι)[382]

---

materiales utilizados por él es la historia antigua de Atenas. El empleo de este material se halla informado por el concepto de los "antepasados" (πρόγονοι). Cf. Karl JOST, "Das Beispiel und Vorbild der 'Vorfahren' bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes", en *Rhetorische Studien,* ed. por E. Drerup, vol. 19 (Paderborn, 1936).

[381] 108 La influencia de la *Atthis* en la exposición de la historia constitucional de Atenas ha sido estudiada por WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athen,* y otros. Sin embargo, el fondo político podría concebirse de un modo todavía más enérgico (Cf. el capítulo siguiente).

[382] 109 *A Nic.,* 42-43.

que todo el mundo ensalza como saludables, pero que a nadie le agrada leer. Se prefiere la peor comedia a las sentencias más escogidas de los poetas más profundos.[383] Con la literatura ocurre lo mismo que con la comedia: no gusta lo que es sano, sino lo que produce placer. Quien desee adaptarse a esta tendencia hará bien en seguir el ejemplo de Homero o los trágicos que, apreciando con acierto la naturaleza humana, abrazan derechamente el camino de combinar las concepciones míticas con palabras de sabiduría.[384] Aquí se trasluce el sentimiento de que el nuevo arte de la retórica, puesto al servicio de las ideas educativas, representa una desventaja decisiva con respecto a la poesía. Los verdaderos maestros de la dirección de almas *(psicagogia)* son aquellos viejos poetas a los que tiene uno 893 que volverse constantemente después de escuchar las nuevas teorías, sencillamente porque son más amenos. Saben guiar los corazones por la cuerda suave del gusto por lo bello. Los discursos exhortativos, en cambio, no encierran nada paradójico, no contienen ninguna sorpresa, sino que se mueven dentro de la órbita de lo conocido y los más sutiles de ellos son los que saben recoger mejor lo que se halla disperso en labios de la gente de todo el mundo, como Hesíodo, Teognis y Focílides.[385] La forma aparece aquí como uno de los problemas más importantes de la *paideia.* Lo que infundía a la antigua poesía su fuerza, aun en aquello en que influía o debía influir educativamente, era la forma. Platón e Isócrates, a pesar de lo mucho que discrepan en cuanto a su ideal de la *paideia,* están igualmente convencidos de este hecho, por cuya razón la obtención de una nueva forma es una de sus miras supremas. El triunfo posterior de la cultura retórica sobre la filosófica, por lo menos entre las capas más extensas de la gente culta, obedece en parte a la superioridad de la forma, que era siempre lo primordial para la retórica, y aunque Platón y Aristóteles asegurasen la primacía de la filosofía de su época, incluso en lo referente a la forma, más tarde la filosofía y la ciencia dejaron de rivalizar con la retórica en este terreno y se entregaron conscientemente al abandono de la forma, llegando incluso a equiparar ésta a la cientificidad. En tiempo de los grandes pensadores atenienses no ocurría esto. En el discurso *A Nicocles* se lee entre líneas constantemente el miedo a la influencia de la filosofía.

---

[383] 110 *A Nic.*, 44.

[384] 111 *A Nic.*, 45 y 4849.

[385] 112 *A Nic.,* 40-41 y 43.

Pero Isócrates no quiere poner fin a su obra en tono polémico. Por mucho que puedan discrepar las ideas de los grandes educadores de su tiempo en cuanto a la esencia de la cultura, todos coinciden en que la verdadera cultura debe capacitar al hombre para juzgar y saber adoptar decisiones acertadas.[386] Por eso debería abandonarse la polémica teórica y ver qué tipo de educación es el más resistente, cuando llega la ocasión de ponerse a prueba. Pues, como los mismos filósofos reconocen, lo que importa en último resultado es la realización práctica de las cosas.[387] Es una fuerte exhortación al joven rey para que se muestre digno de la doctrina recibida de su maestro y se convenza de que serán sus hechos los que sirvan de pauta para medir el valor de ella. Todas las miradas están pendientes de él, sobre todo las de los críticos de Isócrates, y éste quiere referirse indudablemente a sí mismo, cuando al final le dice a Nicocles: Honra y ten en alta estima a quienes posean razón y talento y saben ver 894 más lejos que los otros, y está cierto de que un buen consejero es el más provechoso y más regio de todos los bienes.[388] La capacidad de ver más lejos que los otros, incluyendo entre éstos los políticos vulgares y corrientes, es una idea con que nos encontramos repetidas veces en Isócrates, como uno de sus postulados. Es, en rigor, la fundamentación de su propia autoridad.

---

386 113 *A Nic.*, 51. Los tres tipos de representantes de la *paideia* que Isócrates distingue aquí corresponden a los mencionados en el discurso sobre los sofistas: los dos tipos principales son los filósofos o *erísticos* y los profesores de elocuencia política; el tercero se identifica, evidentemente, con el de la retórica forense. Cf. Sof., 19-20.

387 114 *A Nic., 52.*

388 115 *A Nic.*, 53.

V. AUTORIDAD Y LIBERTAD: EL CONFLICTO DENTRO DE LA DEMOCRACIA

LAS OBRAS de Isócrates sobre política exterior han ocupado siempre, desde que se descubrieron sus escritos políticos, el primer plano del interés, pues la idea panhelénica desarrollada en ellos se consideraba con razón como su contribución históricamente más importante a la solución del problema vital del pueblo griego. Pero esto llevaba a perder de vista muchas veces o a desdeñar otro aspecto de su pensamiento político: la posición de Isócrates ante la estructura interior del estado de su tiempo, que es para él, en primer término, como es lógico, el estado ateniense. Todas las disquisiciones políticas de los decenios posteriores a la guerra del Peloponeso partían más o menos directamente del problema que entrañaba Atenas. Pero mientras que Platón se volvía en seguida de espaldas al estado de su tiempo sin distinción,[389] Isócrates vivió siempre pendiente con todo su espíritu de su ciudad natal. Su obra principal sobre política interior es el *Areopagítico.*[390]

Su última obra, el *Panatenaico,* revela todavía la vinculación indisoluble de su existencia con el destino de Atenas. En ella se ocupa también de la forma interior de la vida política ateniense. Por el contrario, en sus comienzos, en el *Panegírico,* le preocupaba sobre todo, como era natural, la posición que Atenas ocupaba con relación a los demás estados griegos, en aquel periodo de lenta y trabajosa recuperación que siguió a la guerra perdida y a la bancarrota de su poder naval. Sin embargo, los problemas de la política exterior y la interior se hallaban demasiado íntimamente vinculados entre sí para que podamos pensar que Isócrates no se interesó por la situación política interior de Atenas hasta más tarde. El *Panegírico* no es más que una expresión unilateral de su actitud ante el estado. El viraje hacia lo nacional que da en esta obra tenía necesariamente que destacar en primer plano la obra de Atenas en pro de la causa general de toda Grecia, tanto en lo tocante al

---

389 1 Cf. lo que dice acerca de esto PLATÓN en su *Carta VII,* 326 A, refiriéndose a los años siguientes a la muerte de Sócrates.

390 2 Las siguientes consideraciones se basan en la investigación minuciosa hecha por mi sobre la época, el fondo histórico y la tendencia política de partido del *Areopagítico* en *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, Cambridge, 1941): "The Date of Isócrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition", que en lo sucesivo citaremos así: JAECER, *Areopagiticus.*

esclarecimiento de la historia anterior de la ciudad como en cuanto a la concepción de su misión en los tiempos presentes. Su modo de tratar el problema interior confirma también esta primacía de la política exterior en su pensamiento, 895 pues la eficacia con vistas a la política exterior es el punto de vista desde el que Isócrates contempla en el *Areopagítico* la democracia ateniense y su estado actual. Esto se expresa ya claramente en el punto de partida en que se coloca para su crítica. El discurso del Areópago comienza con una ojeada general sobre la situación exterior de Atenas en el momento de redactarse la obra; esto da una significación especial al problema de la situación especial en la que fue publicada. Isócrates, para justificar la forma del discurso hablado,[391] finge en ella un momento histórico en que aparece dirigiendo una admonición a la asamblea del pueblo, papel para el que podía encontrar precedentes famosos tanto en los poemas políticos de Solón como en los discursos de la obra histórica de Tucídides. La mayoría del pueblo y sus consejeros se sienten optimistas (en la pintura que él traza de la situación), razón por la cual no comprenderán sus preocupaciones y se remitirán a todas las circunstancias que parezcan justificar un enjuiciamiento favorable de la situación de Atenas y de su poder en el exterior. Los únicos rasgos de la pintura que el autor traza en este sentido apuntan hacia una época en que aún perdura la fuerza de la llamada segunda liga marítima ateniense, convertida en una realidad después del *Panegírico.* Atenas se halla todavía en posesión de una gran flota, domina el mar y sus aliados se hallan en parte dispuestos a acudir en su ayuda si se ve amenazada y abonan además de buena gana sus contribuciones a la caja federal. Reina la paz en torno al país ático y en vez de sentir temor a los ataques de los enemigos, hay más razones para pensar que los enemigos de Atenas se sientan inquietos por su propia seguridad.[392]

Isócrates opone a este luminoso cuadro el cuadro que él ve y que es bastante más sombrío. Da por supuesto que su opinión será despreciada, pues las razones a que obedece no son todas tan superficiales como los hechos a que los otros pueden remitirse. Una de las razones principales estriba en el sentimiento de optimismo predominante en la generalidad de la gente y que entraña siempre sus peligros. La multitud cree que Atenas, con el poder de que actualmente dispone, podrá dominar toda Grecia, mientras que él teme que sea precisamente la apariencia de poder la que puede arrastrar con

---

391 3 Ejemplos de este tipo de ficción, en los discursos de Isócrates, *supra,* p. 874, n. 16.

392 4 *Areop.,* 1-2.

facilidad al estado al borde de la catástrofe.[393] Las ideas de Isócrates tienen su raíz en la concepción del mundo de la tragedia griega. Ve al mundo político sometido a la misma ley trágica fundamental que hermana siempre en la vida el poder y la riqueza a la fascinación y al desenfreno, fuerzas surgidas del interior que amenazan a aquéllas en su existencia. Los factores verdaderamente educativos son para él la penuria y la pequeñez, que engendran el dominio de sí mismo y la moderación. Por eso la experiencia enseña que son las situaciones 897 malas las que en la mayoría de los casos sirven de estímulo para lo mejor, mientras que la dicha se trueca fácilmente en el infortunio.[394] Isócrates establece por igual esta ley para la vida de los individuos y para la de los estados. Y entre la muchedumbre de ejemplos que se le ofrecen sólo toma los de la historia de Atenas y Esparta. De la desintegración producida por la guerra de los persas, Atenas se levantó para convertirse en guía de la Hélade, pues el miedo hizo que todas sus fuerzas espirituales se concentrasen en la meta de la recuperación. Pero luego, desde la cumbre del poder así conseguido, se precipitó de nuevo súbitamente a la guerra del Peloponeso, faltándole poco para verse encadenada a la servidumbre. Los espartanos, por su parte, debieron su antiguo poder a su vida sobria de guerreros, gracias a la cual fueron ascendiendo desde los comienzos insignificantes de su historia hasta el dominio sobre el Peloponeso. Pero este poder los empujó a la soberbia, hasta que por último, después de lograr la hegemonía por tierra y por mar, se vieron reducidos a la misma situación de penuria que Atenas.[395] Isócrates alude aquí a la derrota de Esparta en Leuctra, que tan profunda impresión causó en el mundo de la época sin excluir a los admiradores incondicionales de Esparta, como lo demuestra el cambio sufrido por los juicios hechos acerca de Esparta y de sus instituciones estatales en la literatura política del siglo iv. Platón, Jenofonte y Aristóteles, al igual que Isócrates, citan repetidas veces el hundimiento de la hegemonía espartana en la Hélade y lo explican diciendo que los espartanos no supieron usar sabiamente de su poder.[396]

En estos ejemplos se basa Isócrates para sostener su teoría política de los cambios históricos (μεταβολή) .[397] Tenemos razones para suponer que este

---

[393] 5 *Areop.*, 3.

[394] 6 *Areop.*, 4-5.

[395] 7 *Areop.*, 6-7.
[396] 8 Fil., 47; De pace, 100; Panat., 56 55.
[397] 9 *Areop.*, 5 y 8.

problema desempeñó en su educación política un papel mucho mayor del que se desprende de las breves tesis del discurso del Areópago. Este problema se había metido por los ojos del mundo helénico con una penetración nunca vista hasta entonces, a la luz de las violentas irrupciones de los últimos siglos. En este sentido, la elección de los ejemplos no es casual. Las experiencias que les servían de base eran, para la generación de Isócrates, el verdadero acicate de la meditación. El problema de los cambios políticos ocupa también el primer plano en el pensamiento de Platón y Aristóteles y las reflexiones en torno a él muestran una tendencia que crece sin cesar. A la vista de las experiencias de esta época, Isócrates considera una simple ilusión toda sensación exagerada de seguridad. Evidentemente, de los dos ejemplos citados más arriba el más alejado es el de la catástrofe ateniense. La bancarrota espartana se presenta incluso expresamente como fenómeno paralelo del infortunio que antes sufrió Atenas.[398] Esto excluye la posibilidad de pensar, a propósito de Atenas, 898 en otra cosa que en el derrumbamiento del Imperio ateniense al final de la guerra del Peloponeso. Isócrates recuerda lo repentino de esta catástrofe y el poder del estado que la precedió, poder incomparablemente mayor del que posee en la actualidad.

Generalmente, se sitúa el discurso sobre el Areópago en la época posterior a la pérdida de la guerra de los confederados (355), en la que aquella catástrofe de la primera liga ática marítima se repite en la segunda y en que esta creación inesperadamente rápida de los años de la recuperación que siguieron al *Panegírico* volvió a derrumbarse con la misma rapidez.[399] De ser cierta esta idea de la situación que sirve de premisa al discurso del Areópago, no tendría sentido la exposición tan minuciosa que en él se hace de los peligros ocultos implícitos en ella ni habría sido necesaria la prueba de que no pocas veces es precisamente el gran poder el que entraña el germen del infortunio. En vez de esta advertencia ante posibles acontecimientos futuros, Isócrates hubiera debido enjuiciar la catástrofe ya producida y el factor educativo no podía residir en el ejemplo negativo del pasado, sino pura y simplemente en la experiencia vivida del presente inmediato, del que había de sacar las enseñanzas. Isócrates, en aquellas circunstancias, no habría probado su tesis apoyándose en la disolución del primer imperio en la guerra

---

398 10 *Areop.*, 7 (final).

399 11 Cf. la bibliografía sobre la época del discurso en F. KLEINE-PIENING, *Quo tempere Isocratis orationes* Περί εἰρήνης *et* ᾽Αρεοπαγιτικός *compositae sint* (tesis doctoral de la Univesidad de Münster, Paderborn, 1930) y, además, JAECER, *Areopagiticus*, p. 411.

del Peloponeso, sino que habría debido remitirse a la destrucción de la segunda liga marítima, y el relato que hace de los optimistas difícilmente habría podido atribuir a éstos la opinión de que Atenas disponía aún de un gran poder financiero y militar, de una fuerte flota y de un gran número de aliados dispuestos a acudir en su ayuda, contando incuestionablemente con la hegemonía naval. Las razones en que se basa la hipótesis de que el discurso es posterior a aquella fecha estriban principalmente en algunas alusiones de orden cronológico que los especialistas creen deber relacionar con la guerra de los confederados o con la época inmediatamente posterior a ella. El celo por identificar los hechos sueltos mencionados en el discurso con ciertos acontecimientos históricos conocidos hace que se pierdan de vista la situación de conjunto y sus características, cosa que ha sido perjudicial también para la interpretación de los factores históricos de la época.[400]

Isócrates apunta a diversos síntomas que debieran servir como advertencia. Habla del odio y la desconfianza cada vez mayores de los demás estados griegos contra Atenas y su liga marítima y de las malas relaciones de Atenas con el reino persa. Son, según la conclusión a que él llega, los dos factores que condujeron ya bajo la primera 899 liga marítima al derrumbamiento del poder ateniense.[401] Este relato se relaciona con la situación existente después de la guerra de los confederados, con la que indudablemente coincide, pero con ello se pierde de vista que por aquel entonces la profecía de la repetición de este fenómeno habría estado de más y que un ojo atento habría podido advertir antes del desencadenamiento de la catástrofe los indicios de este odio de los griegos, entre los cuales el autor se refiere en primer término, seguramente, a los propios confederados con Atenas, y de la enemistad de Persia; más aún, que esta previsión del infortunio que se avecinaba era precisamente, según la intención de Isócrates, el verdadero mérito político de su discurso. La mayoría de las cosas a que alude tienen un carácter más típico que individual y cuadran dentro de diversas situaciones de las décadas cuarta y quinta del siglo iv, como ocurre, por ejemplo, con el comienzo de desintegración de los confederados y con las repetidas amenazas del rey de Persia.[402] Los únicos acontecimientos de carácter más bien concreto que se

---

[400] [12] Cf. JAECER, *Areopagiticus*, pp. 412 ss. y 421.

[401] 13 *Areop.*, 8-10, 80-81.

[402] [14] *Areop.*, 9-10 y 81. Cf. JAEGER, *Areopagiticus*, pp. 416 ss. En 81 Isócrates dice que los generales han informado a los atenienses sobre el odio a Atenas que sienten los demás griegos y de que el rey de Persia ha enviado cartas amenazadoras. Éste es el camino

mencionan, se refieren más bien a la época anterior al desencadenamiento de la guerra de los confederados[403] (año 357) que a la época posterior a ella, ya que esta guerra selló la bancarrota definitiva de la liga marítima y, con ella, de la hegemonía naval de Atenas. De ser ciertas estas observaciones, el discurso del Areópago no sería la liquidación hecha después de consumada la bancarrota de la liga marítima, sino un último intento para impedirla. Tal es el punto de vista desde el cual debemos considerar sus propuestas encaminadas a cambiar la democracia ateniense. Todos los peligros que, según Isócrates, la amenazan nacen, en su concepto, de la estructura interior del estado ático. Gracias a la suerte o al genio de un individuo —tal es, sobre poco más o menos, su razonamiento— hemos logrado grandes éxitos, pero no hemos sabido ponernos en condiciones de conservar lo adquirido. Bajo el mando de Conon y sobre todo de su hijo Timoteo, logramos la hegemonía sobre toda Grecia, pero no tardamos en perderla de nuevo, por no tener la constitución que necesitábamos para defenderla.[404] La constitución es el alma del estado.

900

Cumple la misma función en él que el espíritu y la razón en el hombre. Es ella la que plasma el carácter tanto de los individuos como de los dirigentes políticos y a ella se acomoda su conducta.[405] Esta idea, con la que nos

---

acostumbrado en un orador para explicar sus propios motivos para hablar en un momento dado; pero aquí se inventa con el fin de justificar Isócrates el poner sus ideas en forma de discurso. Es pura invención cuando dice que se está dirigiendo a una asamblea convocada para examinar la crisis; lo mismo que en *De pace* cuando justifica haberse adelantado en la asamblea mencionando la llegada de los embajadores que han venido de fuera para hacer ofertas de paz; y una vez (como él mismo dice, *Antíd.*, 8 y 13) en la *Antídosis,* cuando pretende estarse defendiendo contra una acusación tan seria como la amenaza de su propia vida.

[403] [15] Cf. JAEGER, *Areopagiticus,* pp. 432 ss.

[404] [16] *Areop.,* 12.

[405] [17] *Areop.,* 14. En su último discurso, el *Panatenaico,* vuelve a tratar Isócrates el problema central de la constitución ateniense, y movido por la misma idea, a saber, que el alma de un estado es su constitución.

encontramos ya en el discurso *A Nicocles*,[406] se repite aquí en sentido negativo. Isócrates sienta como un hecho que los atenienses opinan todos unánimemente que jamás bajo la democracia estuvieron tan mal gobernados como ahora. Dondequiera que la gente habla y discute, en la plaza pública, no se oye tratar de otra cosa. No obstante, nadie está dispuesto a hacer nada por cambiar la situación y todo el mundo prefiere la forma degenerada de vida política imperante en la actualidad a la constitución creada por nuestros antepasados.[407]

Esta crítica de Isócrates plantea ante nosotros el problema de la causa a que obedecen estas contradicciones. Evidentemente, el estado de esta época es, para la mayoría de sus ciudadanos, incluyendo a los que lo consideran necesitado de reformas, un medio cómodo para la satisfacción de sus ambiciones. Aunque imponga a cada cual ciertas limitaciones, limita también los excesos de los demás. Se produce así una especie de equilibrio de distintas ambiciones que en último resultado permite a cada cual satisfacer un número suficiente de deseos individuales y que de ese modo se le hace indispensable. La mayoría de los impulsos materiales cuya satisfacción le interesa al hombre en este tipo de convivencia son, indudablemente, los verdaderos factores "formadores de hombres" de la época, como lo proclaman unánimemente los pensadores políticos de todas las tendencias. La *paideia,* la formación del hombre, queda degradada en estas épocas al papel de la mera educación externa. Aspira a influir desde fuera sobre las situaciones, sin que pueda oponer un contrapeso real a las fuerzas que presionan hacia abajo. Y si quiere conseguir más sólo tiene dos caminos: o renunciar a formar al pueblo como un todo y retirarse a la estrechez de escuelas y conventículos, como hacen los filósofos, o intentar influir solamente sobre determinadas personalidades gobernantes o bien, allí donde se trate de estados gobernados democráticamente, tratar de reformar ciertas instituciones del estado para influir sobre éste en el sentido que se considere provechoso. Tal es la idea educativa de Isócrates. El primer camino era el que había abrazado en el discurso *A Nicocles* sobre los deberes que imponía la misión del monarca. El segundo es el que sigue en el *Areopagítico.*

Aquí, partiendo de la conciencia de que el mal fundamental de la política reside en el problema de cambiar el hombre, se intenta llegar a este resultado

---

406 18 Cf. *supra,* pp. 888 s.

407 19 *Areop.*, 15.

mediante el cambio de las instituciones políticas. Los hombres, según la conclusión a que llega Isócrates, eran distintos en 901 los tiempos de Solón o de Clístenes; por consiguiente, el único medio de sustraerlos a su exagerado individualismo consiste en restaurar la constitución del estado vigente en aquel siglo.[408] Al cambiar el "alma" de la *polis,* cambiarán también los individuos que la forman. Sin embargo, la hermosa frase según la cual la constitución es el alma de la *polis*[409] oculta un difícil problema. Aceptando que en tiempos de los antepasados, en el siglo vi, fuese realmente el alma de la ciudad o, dicho en otros términos, la expresión espiritual del ser real del hombre, la forma de su vida colectiva, creada de dentro a fuera, ¿lo seguía siendo también en tiempo de Isócrates? ¿No aparece, incluso en el modo como éste la concibe, como un simple medio, como una organización jurídica encaminada a restaurar aquella forma interior destruida por determinadas fuerzas negativas? Con esto, la empresa de formar a los hombres se desplaza del campo de la existencia espiritual al campo de la educación exterior, en el que el estado se convierte de un modo autoritario en el agente externo de la misión educativa. De este modo, la *paideia* se convierte en algo mecánico y este defecto resalta con mayor fuerza por el contraste entre el modo puramente técnico como Isócrates pretende realizarla y la imagen romántica del pasado que aspira a hacer resurgir así. Se acusa aquí de un modo bien visible la diferencia entre Isócrates y Platón, que si bien en su estado, "el mejor de los estados", simplifica también y retrotrae la vida de un modo aparentemente romántico, es perfectamente real en cuanto al punto de partida, pues hace hincapié exclusivamente en la formación real del alma. La *paideia* Platónica descansa totalmente sobre ésta. Isócrates en cambio cree poder conseguirla, en el estado ateniense de su tiempo, sin más que restaurar al Areópago en sus derechos. Por consiguiente, como corresponde a su modo de concebir la *paideia,* convierte al estado en simple autoridad inspectora. Es instructivo ver cómo la imagen ideal del pasado que traza Isócrates para caracterizar el espíritu de la educación a que aspira va convirtiéndose inadvertidamente en un sueño utópico en el que se esfuman todos los colores del presente y se resuelven todos los problemas. Este extraño modo de considerar la historia sólo se comprende cuando se ve cómo todas las alabanzas tributadas al pasado se conciben simplemente como negación de un mal correlativo del presente. La forma radicalizada de la democracia ateniense del siglo IV representaba un problema insoluble para amplios

---

[408] 20 *Areop.,* 16.

[409] 21 Cf. *Areop.,* 14, repetido en *Panat.,* 138.

círculos de opinión en los que bullía la crítica. Es el problema del gobierno de las masas, tal como se describe en el *Areopagitico* y en otros discursos de Isócrates, con todos sus fenómenos concomitantes: la demagogia, el régimen de delación, la arbitrariedad y el despotismo de la mayoría contra la minoría más culta, etcétera. En tiempo de los padres de la democracia ateniense no se confundía aún el desenfreno con la democracia, 902 la arbitrariedad con la libertad, la licenciosidad de palabra con la igualdad, ni la falta absoluta de control en la conducta con la suprema dicha, sino que se castigaba a las gentes de esta calaña y existía la preocupación de hacer a los hombres mejores.[410] La igualdad a que se aspiraba en aquel tiempo no era la igualdad mecánica de todos, sino la igualdad proporcional que da a cada cual lo que le corresponde.[411] Tampoco el régimen electoral se hallaba todavía, por aquel entonces, mecanizado con el sistema del sorteo, equivalente a sustituir los juicios valorativos por el mero azar. En vez de elegir directamente a los funcionarios de entre el conjunto de la población, se les elegía indirectamente de entre un grupo de gentes, seleccionado con anticipación, muy capacitadas para el desempeño de sus funciones.[412] El lema seguía siendo: trabajar y ahorrar, y todavía no se despreciaba la propia economía doméstica para enriquecerse con bienes ajenos.[413] No era todavía práctica sancionada por el

---

410 22 Según *Areop.*, 20, es "la *polis*", es decir, la colectividad social, la que mediante la completa perversión de todas las ideas valorativas, corrompe el pensamiento y el modo de expresarse de sus ciudadanos. Isócrates elige para designar esta influencia formadora, o mejor dicho deformadora, del hombre la palabra ταιδεύειν. Esto demuestra que estaba convencido de modo absoluto de que los factores *verdaderamente* culturales no había que buscarlos en los programas educativos de los distintos reformadores, sino en la situación de la época en su conjunto. La época de la descomposición de la forma sólo conoce la *paideia* en el sentido negativo de la corrupción que se trasmite del conjunto a cada uno de los miembros. En términos parecidos presenta Isócrates la *paideia* negativa que arranca de la avaricia de poder de la *polis* y hace cambiar el espíritu de los ciudadanos *(De pace,* 77). Esta conciencia tenía que infundirle necesariamente el sentimiento de la importancia de todo lo que fuese mera educación. Pero es característico de la época el hecho de que la *paideia* en sentido positivo sólo fuese posible bajo la forma de la reacción consciente de los individuos aislados frente a las tendencias generales del desarrollo.

411 23 *Areop.*, 21.

412 24 *Areop.*, 22. A este tipo de elecciones se le llamaba προκρίνειν o αἱρεῖσθαι ἐκ προκρίτων.

413 25 *Areop.*, 24. Es interesante el que este mismo tópico de "trabajar y ahorrar" —pues se trata visiblemente de un tópico muy usual surgido de la lucha de partidos del siglo IV— · aparezca en PLATÓN, *Rep.*, 553 C, para caracterizar e) tipo humano oligárquico. Isócrates

uso el que la población se nutriese de los ingresos públicos del estado, sino que, por el contrario, se sacrificaba a la comunidad la fortuna propia. El ser ciudadano no significaba todavía un negocio, sino un deber.[414] Y para que esta alabanza tributada a la cualidad de lo distinguido no le expusiese a aparecer como enemigo del pueblo, Isócrates añade que el *demos* era todavía en aquella época el que mandaba, el que instituía a los funcionarios y se elegía sus servidores públicos de entre la capa social de los poseedores, que eran los que disponían del tiempo 903 necesario para dedicarse a estas tareas.[415] La competencia era un factor más importante para la elección que el mero azar o cualesquiera consideraciones de política de partido.[416]

Estas frases son algo así como un programa de la minoría conservadora y acomodada de Atenas en tiempo de la decadencia de la segunda liga marítima. La crítica de esta minoría contra el estado vigente la conocemos mejor que nada por las manifestaciones de la oposición que subió al poder después de perdida la guerra de los confederados. Fue el rico financiero Eubulo quien con su sistema se sobrepuso entonces al desastre económico de los demagogos de la década anterior y supo captarse por largo tiempo la confianza de la mayoría del pueblo. El lema de trabajar y ahorrar cuadra de un modo excelente a esta tendencia y la censura contra los excesos del gobierno de las masas y de la demagogia debía proceder de los mismos círculos de gentes ricas llamadas a pagar las costas de la política de guerra de los demagogos radicales, sin que por ello pudiesen salvaguardar al estado de la decadencia.[417] Isócrates sugiere repetidas veces, sobre todo en los discursos de aquel periodo de nueva desintegración de la liga marítima ateniense, lo mucho que le interesaba la causa de la minoría poseedora.[418] Es cierto que se

---

difícilmente habrá tomado de esta caricatura los colores para trazar su imagen ideal; por eso es tanto más interesante su coincidencia con Platón en este punto. Acerca de la propensión de Isócrates a las concepciones políticas de la capa dominante, Cf. el resto de este capítulo.

414 26 *Areop.*, 25.

415 27 *Areop., 26.*

416 28 *Areop.*, 27, Cf. las palabras του\ς… δυνατωτάτους ἐπὶ τὰς πράξεις καθιστάσης, que remiten al periodo mejor de la democracia ateniense, y lo contrastan con los malos hábitos presentes.

417 29 Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 68 *s. y* 90 *s.*

418 30 Cf. los pasajes más importantes citados en JAECER, *Areopagiticus*, p. 149.

expresa con toda la cautela necesaria, pero sin que pueda dudarse que era esta clase la que él quería proteger contra los ataques de los demagogos. Censura el que se recele de ella como enemiga del pueblo, a pesar de haber contribuido más a la conservación del estado que la mayoría de aquellos escandalizadores.[419] Cree necesario, sin embargo, defenderse de ello, en persona, frente a la sospecha de hostilidad contra el pueblo. Esto era doblemente obligado en un momento como aquél, en que se formulaba la propuesta impopular de conceder de nuevo grandes derechos al Areópago.[420] La restauración de la autoridad del supremo tribunal de justicia, en lo tocante sobre todo a la fiscalización de las costumbres de los ciudadanos, era desde hacía ya mucho tiempo un punto establecido en el programa del partido conservador. En esta obra de Isócrates. es la piedra final que corona el monumento del periodo de la democracia ateniense.[421]

Aunque Isócrates no emplea expresamente el tópico de la vuelta a la constitución de los padres (πάτριος πολιτεία), que tan gran papel había de desempeñar en las luchas constitucionales de Atenas al llegar a la fase posterior de la guerra del Peloponeso, su glorificación retrospectiva 904 de la democracia de Solón y Clístenes coincide en realidad y en la más extensa proporción con el programa que por aquel entonces se cifraba en aquellas palabras. Durante la guerra del Peloponeso y la oligarquía de los "Treinta Tiranos", su principal mantenedor había sido Terámenes, el dirigente del partido de la democracia moderada. Según informa Aristóteles en la *Constitución de Atenas*, uno de los primeros pasos dados por los Treinta en el año 403, después de tomar el poder, fue abolir las leyes que habían restringido decisivamente las facultades del Areópago bajo Pericles, quebrantando de modo definitivo el predominio de esta corporación dentro del estado.[422] La restauración del Areópago ocurrió en la primera época de los Treinta, en la que Terámenes y el ala moderada de los conservadores tenían una influencia decisiva en la política. El retorno de los demócratas después del derrocamiento de los Treinta revocó evidentemente estas medidas legislativas, *y* el hecho de que el padre del tópico de "la constitución de los

---

419 31 *De pace*, 13 y 133.

420 32 *Areop*., 56-59.

421 33 Cf. JAECER, *Areopagiticus*, pp. 442 *s*.

422 34 ARIST., *Constitución de Atenas*, 35, 2. Cf. 25, 1-2 y WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athen*, t. i, pp. 68, 40.

padres", Terámenes, fuese muerto por Critias y los elementos oligárquicos radicales no contribuyó tampoco a hacer que este grupo moderado y su herencia espiritual fuesen vistos con más simpatía en el periodo siguiente de restauración del gobierno del pueblo. Se comprende, pues, que Isócrates rehuya intencionadamente la frase de la constitución de los padres, o la transcriba bajo otras formas, para no suscitar recelos. Pero no menos claro es, asimismo, que se apoya en el programa de Terámenes, el cual debía de seguir teniendo partidarios aun después de restaurada en Atenas la constitución democrática. Una grata confirmación de esta hipótesis, que se impone a la vista de la coincidencia material entre el discurso isocrático sobre el Areópago y las ideas de Terámenes, la tenemos en el hecho de que la antigua biografía señale entre los maestros de Isócrates, al lado de Gorgias y de los sofistas, al estadista Terámenes.[423]

La continuidad de las ideas políticas constituye, pues, un hecho innegable y, una vez reconocida esta continuidad, es fácil seguirla desde el discurso de Isócrates sobre el Areópago, lo mismo a través de la historia constitucional de Atenas que a lo largo de la literatura teórico-política. Esto hace que no sea verosímil la idea de que el intento representado por el discurso de Isócrates sobre la restauración del Areópago era la obra de un solo individuo, que en un momento crítico recurría a aquellos planes de reforma constitucional tomados de la época de la guerra del Peloponeso. Toda la actitud de Isócrates ante la demagogia y el radicalismo de aquellos años induce por el contrario a la certeza de que lo mismo en su política interior que en la exterior se hallaba íntimamente vinculado al grupo político 905 cuyas ideas preconizaba. Como veíamos, este discurso parece enlazar toda la dicha y todo el poder de Atenas a la personalidad de Timoteo y a su actuación como estratego de la segunda liga marítima.[424] Todo el infortunio y toda la decadencia arrancan, según Isócrates, de la destitución de este gran hombre a cuyo servicio batalló incansablemente con su pluma[425] y a favor del cual siguió abogando valientemente después de su muerte, a pesar de su definitiva separación y de su condena.[426] Si nuestra localización del *Areopagítico* en el tiempo, situándolo en

---

423 35 DIONISIO DE HALICARNASO, *Isocr.*, 1; SEUDO PLUTARCO, *vit. X orat.*, 836 s.; SUIDAS, s. *v. Isocrates.*

424 36 *Areop.*, 12.

425 37 SEUDO PLUTARCO, *vit. X orat.*, 837 C.

426 38 Cf. *infra*, pp. 930 s.

la época crítica que precede al desencadenamiento de la guerra de los confederados, es acertada, se redactó en una situación que hace casi imposible suponer que Isócrates procediese por sí solo en un problema tan importante de política interior sin asegurarse el acuerdo con su gran discípulo, que por aquel entonces vivía retirado de Atenas, muy cerca de él, y que necesariamente seguiría con creciente disgusto los manejos de sus sucesores radicales.[427] Opinaría sin duda alguna, al igual que Isócrates, que los nuevos titulares del poder habían vuelto a destruir en poco tiempo todo lo que él había logrado edificar trabajosamente,[428] y su nueva intervención en la política y en la estrategia ateniense después de estallar la crisis de la liga marítima demuestra que no había renunciado a la esperanza de que volviese a sonar su hora. Y sobre todo, al razonar la necesidad de una reforma constitucional señalando su importancia para la situación política exterior, Isócrates se remite a una argumentación que nadie podía compartir mejor que Timoteo, pues toda la mira de éste era precisamente afirmar la posición de poder de su ciudad natal dentro de Grecia, sin que le preocupasen en lo más mínimo los asuntos de política interior de los dirigentes de la masa.

No es posible, pues, sustraerse a la conclusión de que en el discurso sobre el Areópago Isócrates habla también en nombre de un grupo político real, que en la hora del peligro inminente hace una última tentativa para influir de nuevo sobre los destinos políticos de Atenas, después que sus adversarios habían llevado al estado hasta el borde de la ruina. Es sabido que esta tentativa fracasó y no fue capaz de contener la amenaza de la desintegración de la segunda guerra marítima. El profundo antagonismo que el discurso de Isócrates nos revela no fue superado tampoco por el nombramiento de Timoteo como uno de los comandantes de la flota, sino que siguió en pie como 906 una brecha a lo largo de la estrategia ateniense de los años siguientes. El propio Isócrates nos dice que sus ideas sobre la revisión constitucional no eran completamente nuevas para él, ni mucho menos, cuando se decidió a defenderlas ante la opinión pública. Ya las había sos-

427 39 Cf. JAECER, *Areopagiticus*, p. 442.

428 40 Es significativo en cuanto a esta coincidencia entre maestro y discípulo, el hecho de que Isócrates considerase necesario pocos años más tarde, en *Antidosis*, 131, después de la muerte de Timoteo, defender a éste del mismo reproche de hostilidad contra el pueblo y de ideas oligárquicas del que se defiende él mismo y defiende a sus ideas sobre una reforma constitucional en *Areop.*, 57. Probablemente fueron algunos miembros del círculo de Timoteo los que, como él indica allí, le previnieron contra esta "probable falsa interpretación", al pedirles consejo acerca de la publicación del *Areopagítico.*

tenido repetidas veces ante sus amigos, pero le habían disuadido de que las proclamase por escrito, para que no atrajese sobre *sí* el reproche de enemigo de la democracia.[429] Creemos que esto nos autoriza a inferir que su propuesta no envolvía precisamente una manifestación integrante y firme de la *paideia* política de la escuela isocrática. Esto esclarece al mismo tiempo las relaciones con Timoteo y concuerda con el hecho de que estas ideas provienen del círculo de Terámenes, es decir, de una época anterior.[430] Isócrates debió de tomar parte interiormente en las luchas espirituales de los últimos años de la guerra del Peloponeso, siendo ya un hombre adulto, aunque exteriormente se mantuviese al margen de las actividades políticas. La actitud análoga mantenida por Isócrates y Platón en aquellos años hace que la cosa sea todavía más verosímil.[431]

Conociendo ya con mayor claridad el fondo político del discurso sobre el Areópago, comprendemos no solamente la peculiar actualidad que trasciende de todo lo que Isócrates dice acerca de los "tiempos mejores" de la democracia ateniense, sino que vemos, además, en el cuadro que traza del pasado toda una serie de alusiones directas al presente. Se trata de pintar un cuadro educativo, que sirva como modelo. Léanse, por ejemplo, desde este punto de vista, además de los capítulos sobre la vida pública que glosamos más arriba, los que versan sobre las fiestas religiosas y el trato dado antes y ahora a todos los problemas del culto divino[432] y se verá cómo detrás de cada palabra hay una acusación amarga contra la incultura presente. Isócrates censura en el culto, tal como se practica en la actualidad, la caprichosa irregularidad e inconstancia y las oscilaciones entre extremos desacertados. Los atenienses

---

[429] 41 *Areop.*, 56-59, nos permite echar una ojeada conveniente a los cambios de impresiones celebrados en este círculo antes de su publicación. Frente a la opinión de quienes pretendían disuadir al autor de publicar esta obra, por entender que la situación interior de Atenas era incurable y considerar peligrosa la hostilidad de los dirigentes radicales contra los moderados, debieron de levantarse naturalmente voces aconsejando la publicación, pues de otro modo jamás se habría decidido a ello un hombre tan prudente como lo era Isócrates. Para algunos ejemplos de su hábito de explicar sus propias obras a un círculo de íntimos antes de publicarlas, Cf. *infra,* p. 933, n. 66.

[430] 42 De modo parecido, PLATÓN, *Carta VII,* 326 A, nos indica que el autor había concebido y expuesto de palabra las ideas publicadas más tarde en su *República* varios decenios antes, con antelación a su primer viaje a Sicilia. Cf. *supra,* p. 482 y *Gnomon,* iv (1928), p. 9.

[431] 43 Cf. PLATÓN, *Carta VII,* 325 A *ss.*

[432] *44* *Areop.*, 29.

tan pronto acuden pomposamente con 300 bueyes para el sacrificio como dejan caer en el más completo olvido las fiestas consagradas por sus padres. Por una parte, celebran 907 de un modo grandioso las fiestas extraordinarias, adicionales, sobre todo cuando dejan margen para que el pueblo coma y se divierta, y por otra, se sacrifican todas las fiestas más sagradas. Los tiempos antiguos no conocían aún esa ligereza frívola con que se abandonan en la actualidad las prácticas consagradas de Atenas o se introducen otras nuevas. La religión de aquellos tiempos no consistía, según Isócrates, en el despliegue de una pompa vana, sino en el temor de modificar nada que afectase a la tradición de los antepasados.[433]

En relación con esto recordamos el estudio cuidadoso que, a juzgar por los fragmentos de esta literatura que se han conservado, consagraba a los temas del culto religioso y al nacimiento y a la celebración de todas las fiestas divinas y prácticas piadosas el nuevo género de la "crónica ateniense", que florecía por aquel entonces. Este interés retrospectivo tiene su analogía en la historia de Roma en las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrón, obra gigantesca de erudición histórico-cultural y teológica. Esta obra surgió de una situación interiormente análoga a la de la época isocrática. También en la escuela de Isócrates debió de existir necesariamente una nueva comprensión con respecto a este aspecto del pasado histórico. Para poder escribir cosas como las citadas más arriba, había que haber estudiado con cierta precisión las prácticas religiosas y las fiestas de la antigua Atenas, aunque se procediese a base de rápidas generalizaciones. Cuando Isócrates escribía existían ya los primeros rudimentos del nuevo género de la *Atthis;* por otra parte, no se errará si se supone que su interés por estos problemas, así como su preocupación por las realidades políticas del pasado de Atenas, fueron los que movieron a su discípulo Androcio a redactar su *Atthis.* No debe perderse de vista que el consciente conservadurismo religioso que a través de las observaciones críticas del *Areopagítico* nos habla de la degeneración de las fiestas y del culto divino se halla inseparablemente unido al conservadurismo político que aspira al ideal de la "constitución de los padres" y que, por otra parte, esta concatenación nos permite también comprender fácilmente la importancia del factor religioso.

Isócrates concede una atención especial al problema social en el pasado, pues al llegar aquí tenía que contar necesariamente con la objeción de que el lado

[433] 45 *Areop.*, 30.

negativo del cuadro era justo la relación entre ricos y pobres, altos y bajos. Él considera aquel período, por el contrario, como una época de salud completa del organismo social. Los pobres no conocían aún la envidia contra la clase poseedora, sino que los desposeídos compartían la dicha de los otros y consideraban con razón la riqueza de aquéllos como la fuente de su propio sustento. Los ricos, por su parte, no despreciaban a los pobres, sino que reputaban su pobreza como una vergüenza propia y les ayudaban 908 en la penuria, proporcionándoles trabajo.[434] Este cuadro, si lo comparamos con la pintura que Solón traza de la realidad entonces vigente,[435] aparece fuertemente idealizado, aunque pueda haber habido épocas en que fuese más fácil encontrar este estado de espíritu entre los ricos y los pobres que aquí se pinta que en los tiempos de Isócrates. Basta pensar, por ejemplo, en Cimón y en su conducta social, basada todavía en concepciones patriarcales.[436] Mientras existió en Atenas una nobleza poseedora de este tipo, concebir una clase de relaciones como las que pinta Isócrates era más fácil que en periodos de industrialización y de crecimiento, por una parte, del capital y, por otra, de la pobreza. Por aquel entonces no se acumulaban todavía grandes fortunas, sino que se invertía productivamente el dinero, sin considerar arriesgada de por sí cada una de estas inversiones. La vida de los negocios se hallaba presidida por la confianza mutua y los pobres daban a la seguridad de las relaciones económicas tanta importancia como los poseedores de grandes fortunas. Nadie rescataba la propia fortuna ni temía que se hiciese pública, sino que todos la empleaban prácticamente, con el convencimiento de que esto no sólo era ventajoso para la situación económica de la ciudad, sino que además incrementaba la propia fortuna.[437]

Isócrates no ve la causa de estas sólidas y sanas realidades en ninguna clase de condiciones externas, sino en la educación de lo» ciudadanos.[438] Esto le orienta hacia su idea fundamental, que es la necesidad de un fuerte Areópago. En efecto, Isócrates considera esta institución esencialmente desde el punto de vista de la educación y no de la administración de justicia. El

---

434 46 *Areop.*, 31-32.

435 47 Cf. sobre todo su gran poema yámbico, frag. 24.

436 48 Cf. PLUTARCO, *Cimón,* 10.

437 49 *Areop.*, 33-35.

438 50 *Areop.*, 36-37.

defecto del sistema imperante estriba en que en Atenas se limita realmente la *paideia* al *paides,* es decir, a la edad infantil.[439] Para ésta existen numerosas instancias fiscalizadoras; en cambio, después de llegar a la edad viril cada cual puede hacer y dejar de hacer lo que se le antoje. No ocurría así en el pasado, en que se velaba con mayor cuidado todavía por los adultos que por los niños. Tal era, en efecto, el sentido y razón de ser de la norma según la cual el Areópago debía velar por la disciplina (εὐκοσμία) de los ciudadanos. Este organismo sólo era asequible a personas escogidas por su nacimiento y que hubiesen dado pruebas en su vida de un carácter intachable. Este principio de la selección convertía al Areópago en la corporación más distinguida 909 de su clase existente en toda Grecia.[440] Y aunque había ido perdiendo muchas de sus atribuciones políticas, su autoridad moral seguía siendo tan grande que infundía un respeto involuntario a todo el que entrase en contacto con él, aunque fuese el mayor malvado.[441] Sobre esta autoridad moral es sobre la que Isócrates pretende erigir de nuevo la educación de los ciudadanos.

Lo que verdaderamente se trata de comprender, según él, es el hecho de que las buenas leyes de por sí no son capaces de hacer mejores al estado ni a los ciudadanos. De otro modo sería muy fácil infundir con la letra de la ley el espíritu de un estado a todos los demás.[442] En Grecia era frecuente tomar así normas de la legislación de otros estados. La elaboración de leyes por los filósofos, ya sea para un determinado estado o para mejorar los estados en general, obedece a la misma alta valoración de los buenos preceptos legales. Sin embargo, ya en Platón veíamos que se había abierto paso la conciencia de que las leyes como tales no sirven de nada si el espíritu, el *ethos* del estado no es bueno de por sí,[443] pues el *ethos* individual de una sociedad es el que determina la educación de los ciudadanos, el que forma el carácter de cada uno a su imagen y semejanza. De lo que se trata, pues, es de infundir a la *polis*

---

439 51 *Areop.,* 37. Desde la época de los sofistas, todas las cabezas de la *paideia* griega y, sobre todo, Platón e Isócrates, estaban de acuerdo en que la *paideia* no se limitaba a la enseñanza escolar. Para ellos era cultura, formación del alma humana. Eso es lo que diferencia la *paideia* griega del sistema educativo de otras naciones. Era un ideal absoluto.

440 52 *Areop.,* 37.

441 53 *Areop.,* 38.

442 54 *Areop.,* 39.

443 55 Cf. *supra,* p. 633.

un buen *ethos* y no de dotarla de un cúmulo cada vez mayor de leyes especiales para cada campo de la vida.[444] Se creía observar en Esparta que la disciplina de los ciudadanos en aquel estado era excelente y el número de leyes escritas, en cambio, muy pequeño. Platón había creído poder renunciar por entero, en su estado ideal, a una legislación especializada, pues suponía que en él la educación actuaría automáticamente a través de la libre voluntad de los ciudadanos, consiguiendo así lo que en otros estados procuraba en vano conseguir la ley por medio de la coacción.[445] Era una concepción calcada sobre las condiciones de vida de Esparta, tal como se las consideraba por aquel entonces y como las describían los contemporáneos, sobre todo Jenofonte. Isócrates no se remonta al modelo espartano. Él ve este estado de cosas ideal realizado en la antigua Atenas, donde existía un fuerte Areópago encargado de vigilar la vida de los ciudadanos y especialmente la de la juventud.[446]

Isócrates describe la situación actual de la juventud ateniense como extraordinariamente necesitada de educación.[447] La edad juvenil es justo la edad de mayor caos interior, lleno de apetitos de todo género. Necesita ser educada mediante la práctica de ocupaciones adecuadas que sean fatigosas y al mismo tiempo produzcan satisfacción 910 interior, ya que sólo ellas son capaces de retener a la larga la atención de la juventud.[448] Para ello debe establecerse una diferenciación de actividades que tenga en cuenta las condiciones sociales de los educandos. Siendo éstos desiguales, no puede ser igual tampoco el camino que se siga para educar a la juventud. Isócrates considera inexcusable que la *paideia* se adapte a la situación de fortuna de cada individuo.[449] Este punto de vista tuvo cierta importancia en la teoría de los griegos acerca de la juventud, mientras existió el postulado de una

---

[444] 56 *Areop.*, 39-40.

[445] 57 PLATÓN, *Rep.*, 426 E-427 A.

[446] 58 *Areop.*, 41-42.

[447] 59 Que consideraba a la juventud de su tiempo especialmente necesitada de educación, se desprende ya del hecho de que (como dijimos más arriba) toda su imagen ideal de la Atenas antigua se concibe en contraste con la de su tiempo. Cf., sin embargo, *Areop.*, 48-49 y 50.

[448] 60 *Areop.*, 43.

[449] 61 *Areop.*, 44.

educación superior. .Ya lo encontrarnos sostenido en Protágoras, quien en el diálogo Platónico supedita la duración de la instrucción a la fortuna de los padres[450] y aparece también expuesto en el escrito "plutárquico" sobre la formación de la juventud, en que se utilizan a su vez fuentes anteriores, que no han llegado a nosotros.[451] Sólo lo encontramos eliminado en la *República* de Platón, en la que toda la educación superior corre a cargo del estado y de la selección vigilada por éste. Se comprende, colocándose en el punto de vista de Isócrates, que esta idea le sea completamente ajena. La concentración de la educación en el estado debía ser considerada por él como el postulado plenamente irreal de un radicalismo pedagógico que en realidad no serviría para lograr una selección espiritual, sino para fomentar la liberación puramente mecánica de las diferencias sociales. Isócrates ve en estas desigualdades algo impuesto por la naturaleza e incancelable. Por eso aspira a que se mitiguen las durezas innecesarias, pero no a que se eliminen las mismas diferencias de fortuna. La meta de la educación está para él más allá de estas diferencias. "Nuestros antepasados —dice— ordenan para ricos y pobres un tipo de educación adecuado a su situación social. Recomendaban a los necesitados la agricultura y el comercio, pues comprendían que de la ociosidad nace la carencia de recursos y de la carencia de recursos, a su vez, el desafuero. Creían, por tanto, que al extirpar las raíces del mal podrían acabar también con los males nacidos de ellas. A los ricos los obligaban a ocuparse de equitación, gimnasia, caza y educación del espíritu (φιλοσοφία), por creer que con ello unos se convertirían en hombres virtuosos y otros se desviarían de los malos caminos." [452] La equiparación que se establece entre la educación del 911 espíritu y las diversas modalidades del deporte es característica de la concepción de la *paideia* como un juego distinguido, concepción que Isócrates comparte con el aristócrata Calicles del *Gorgias* de Platón. Era el punto de vista desde el cual una determinada clase de la so-

---

[450] 62 PLATÓN, *Prot.*, 326 C.

[451] [63] SEUDO PLUTARCO, *De liberis educandis,* 8 E. Al autor le gustaría ayudar a todas las capas sociales con sus consejos sobre una buena educación, pero si la pobreza impide a mucha gente ponerlos en práctica, no se debe culpar de ello —como él mismo dice— a su pedagogía. Razonamientos semejantes a éste los encontramos también en la literatura médica sobre la dietética, la cual sólo tiene en cuenta por lo general a las gentes acomodadas. Cf. *supra,* p. 828.

[452] [64] *Areop.*, 44-45. Entre los contemporáneos de Isócrates es Jenofonte el que más se acerca a este ideal de educación. También él combina la equitación, la gimnasia y la caza con la preferencia por la cultura del espíritu. Cf. *injra,* p. 955.

ciedad estaba en mejores condiciones para tomarles gusto a los intereses espirituales de la nueva época. Isócrates no se recata en lo más mínimo para hablar de esto abiertamente ante un gran número de lectores. Parte tal vez del supuesto de que los griegos y atenienses de todas las clases sociales comprenderían seguramente mejor este planteamiento del asunto que la preocupación demasiado seria e interior por problemas espirituales, tal como la preconizaban Platón y la filosofía.

Para Isócrates, el verdadero defecto de la educación bajo la democracia actual es la falta de todo control público. En la vida de las anteriores épocas sanas del estado ateniense, encuentra manifestaciones de este control, sobre todo en las agrupaciones de tipo local tales como los δήμοι en el campo y los κῶμαι en la ciudad. Estas asociaciones, pequeñas y que pasaban fácilmente desapercibidas, vigilaban con ojo atento el tipo de vida de los individuos. Los casos de desorden (ἀκοσμία) eran llevados ante el Consejo en la colina de Ares, que disponía de un sistema de medios educativos de varios grados. El más suave de todos era la amonestación; seguía el de la amenaza; por último, si los dos recursos anteriores fracasaban, se aplicaba una pena.[453] De este modo, los principios de la vigilancia y el castigo se completaban y el Areópago mantenía a los ciudadanos "a raya" (κατεῖχον), palabra que aparece ya en Solón y que desde entonces se repite con frecuencia en manifestaciones sobre la disciplina legal de los ciudadanos.[454] La juventud de aquel entonces no pasaba ociosamente el tiempo en locales de juegos y cerca de las tocadoras de flauta, que es según Isócrates lo que solía ocurrir en su época. Cada cual vivía entregado a sus actividades profesionales e imitando reverentemente a los hombres que ocupaban el primer lugar en ellas. Las jóvenes observaban en su actitud ante los mayores los preceptos del respeto y de la cortesía. La gente se comportaba con seriedad y no se tenía el prurito de pasar por excéntrico o chistoso. No se medía el talento por la movilidad social del joven.[455]

Toda la vida de la juventud ateniense se hallaba dominada en otro tiempo por el *aidos,* por aquel sentimiento respetuoso de santo temor cuya desaparición ninguna época desde Hesíodo lloró tanto como la de

---

453 65 *Areop.*, 46.

454 66 *Areop.*, 47. Cf. SOLÓN, frag. 24, 22 y frag. 25, 6; asimismo, acerca de Péneles, como elogio supremo, TUCÍDIDES, II, 65, 8, y sobre Alcibíades, TUCÍDIDES, viii, 86, 5.

455 67 *Areop.*, 48-49.

Isócrates.[456] Esta pintura de la antigua disciplina recuerda, en cuanto a su idea fundamental, aquella imagen contrastada entre 912 la antigua y la nueva *paideia* que Aristófanes pintaba en *Las nubes*.[457] Concuerda también asombrosamente en sus detalles con el ideal que Platón establece en la *República* y seguramente este ideal no fue ajeno a la pintura de Isócrates. El concepto del *aidos* era una parte heredada de la antigua ética y la antigua educación de la nobleza griega, que fue perdiendo cada vez más importancia en el transcurso de los siglos posteriores. Pero este concepto desempeña todavía un papel enorme en el pensamiento de los hombres homéricos o pindáricos.[458] No es fácil definir en qué consiste este sentimiento o este temor; es un fenómeno inhibitorio espiritualmente complejo, formado por múltiples motivos sociales, morales y éticos, o bien el sentido de que ese fenómeno brota. El concepto del *aidos* fue pasando por momentos considerablemente a segundo plano bajo la influencia de la evolución democrática que tendía a plasmar todas las normas en la forma racional de la ley. Y se comprende, teniendo en cuenta la mentalidad conservadora de Isócrates, que su *paideia* se remonte al sentimiento del *aidos* o del temor, como fuente de conducta ética, lo mismo que en otros aspectos se remonta a la idea del modelo y a los preceptos concretos de la antigua ética de la nobleza.[459] Isócrates aspira conscientemente, no sólo en el espejo de príncipes que es el discurso *A Nicocles,* sino también en el ideal de la educación de la juventud que esboza en el discurso sobre el Areópago, a una restauración de la antigua disciplina de la nobleza y de sus normas. Esta ética regía todavía con vigencia plena en los tiempos primitivos del estado ateniense del pueblo que él ensalza y había contribuido mucho a la consistencia interior de su trabazón social. Isócrates abriga la conciencia plena de este factor y lo tiene en más alta estima que a la ley, considerada como el pilar fundamental del orden democrático de vida. Es indudable que su actitud escéptica ante el valor educativo de la legislación como tal y el elevado respeto que siente por las fuerzas morales del temor y

---

456 68 *Areop.,* 48 (final). Cf. HESÍODO, *Erga,* 199.

457 69 Cf. supra, pp. 336 5.

458 70 Cf., sobre la evolución de este concepto en el pensamiento ético de los griegos, la investigación, sugerida por mí, del barón Karl Eduard VON ERFFA, "Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit", en *Beihefte zum Philologus,* supl. 30, 2. Véase también *supra,* pp. 22 s.

459 70a Este renacimiento del concepto *aidos* en las teorías filosóficas y educativas de Platón e Isócrates ha sido brevemente examinado por ERFFA, *ob. cit.,* p. 200.

de la vergüenza se condicionan mutuamente.

Después de hacer una crítica a fondo de la democracia en su forma actual de gobierno radical de las masas, Isócrates siente la necesidad de defenderse de antemano contra el reproche de tener ideas de enemigo del pueblo, que puedan hacerle los dirigentes del *demos*. Y esta parada del golpe antes de que éste se descargue es una maniobra hábil, pues quita el arma de manos de su adversario saliendo 913 al paso del eventual equívoco de quienes pudieran pensar que Isócrates se colocaba del lado de los enemigos fundamentales de la constitución democrática, o sea de los oligarcas.[460] Los oradores que desfilaban por la tribuna de la asamblea popular ateniense en aquella época solían manejar con mucha liberalidad esta denominación cuando querían hacer políticamente sospechoso a quien se permitía contradecirles. Por eso Isócrates aplica a su vez este hábito y demuestra que nada puede estar más lejos de él que la sospecha de que sus ideas políticas tengan algo de común con las de los "Treinta Tiranos", en los que todo demócrata ateniense veía personificada la maldad de la oligarquía para todos los tiempos. ¿Cómo era posible sospechar de quien consideraba como su ideal la constitución de los padres de la democracia ateniense, de un Solón y de un Clístenes, que pudiese querer atentar contra las libertades civiles, que eran los fundamentos del estado ático ?[461] Isócrates puede remitirse al hecho de que en todas sus obras condena la oligarquía y ensalza la verdadera igualdad y la auténtica democracia.[462] Pero la misma selección de los ejemplos aducidos por él para ilustrar lo que es la verdadera libertad demuestra que deslinda el concepto de democracia de un modo sustancialmente más amplio que la mayoría de los demócratas de la época. Esta democracia la encuentra él encarnada del modo más perfecto en la antigua Atenas y en Esparta, donde la elección de los magistrados superiores y las reglas de la vida y la conducta diaria han estado siempre presididas por la verdadera igualdad popular.[463] Y aun considerando que el gobierno radical de las masas tal como existe en su tiempo se halla muy necesitado de reformas, lo prefiere con mucho a la tiranía, a la oligarquía, tal como Atenas las conoció en tiempos de los Treinta.[464] Este

[460] 71 *Areop.*, 57.

[461] 72 *Areop.*, 58-59.

[462] 73 *Areop.*, 60.

[463] 74 *Areop.*, 61.

[464] 75 *Areop.*, 62.

paralelo es desarrollado ampliamente y de un modo impresionante por Isócrates, no sólo para poner a cubierto de toda duda la posición fundamentalmente democrática del autor, sino también para demostrar cuál es para él la suprema pauta de toda actitud en materia política interior.[465] El punto de partida del discurso había sido la afirmación de que la vida política de los atenienses necesitaba ser reformada, derivando esta tesis de una crítica de la situación del estado en el campo de la política exterior, que él veía con los colores más sombríos.[466] Obra, pues, lógicamente al razonar el homenaje relativo que rinde a la democracia radical en comparación con la oligarquía, estableciendo un paralelo entre lo que ambas formas de constitución aportan desde el punto de vista de la propia defensa y afirmación del estado ateniense frente a sus enemigos.

Tal parece como si en esta parte del discurso volviese a tomar la palabra el verdadero y auténtico Isócrates, es decir, el Isócrates del 914 *Panegírico,* para contrastar desde un punto de vista los hechos de las dos tendencias políticas, con la diferencia de que aquí la idea panhelénica pasa por completo a segundo plano ante el criterio nacional ateniense. Isócrates se esfuerza celosamente en demostrar aquí que no se limita a censurar los defectos del *demos,* sino que está también dispuesto a ensalzar con la misma buena voluntad sus méritos en favor de la patria, allí donde deba reconocerlos. Ya en el *Panegírico* se traslucía ampliamente el deseo de que se renovase el predominio marítimo de Atenas, y el plan de una guerra de todos los griegos contra Persia, bajo la dirección de Esparta y Atenas, se aducía como una prueba de la necesidad y la justicia de la hegemonía ateniense sobre los mares. En el discurso sobre el Areópago, la aportación del *demos* y la oligarquía a la instauración de la hegemonía naval de Atenas se considera, consecuentemente con esto, como el criterio decisivo para juzgar de sus méritos políticos respectivos. Los oligarcas salen, naturalmente, mal parados de este examen comparativo. Y es lógico, pues no en vano eran los herederos de la derrota en la guerra anterior y del imperio desintegrado, sometidos por entero a los vencedores espartanos y gobernantes por obra y gracia de éstos simplemente. El único terreno en que cosechaban laureles los oligarcas era el de la política interior, donde ahogaban con éxito la libertad para defender los

---

465 76 *Areop.,* 63 ss.

466 77 *Areop.,* 3-13.

intereses del vencedor en la Atenas vencida.[467] Su despotismo lo ejercían exclusivamente sobre sus propios conciudadanos, mientras que el *demos* victorioso, durante los decenios que se mantuvo en el poder, supo ocupar las acrópolis de los demás estados.[468] Fue el *demos* el que dio a Atenas el predominio sobre toda la Hélade, e Isócrates, pese a toda la inquietud con que miraba al porvenir, seguía creyendo aún en la misión de Atenas como dueña y señora no sólo de los griegos, sino del mundo entero.[469] El imperialismo de la era de Pericles, que había vuelto a resurgir en la segunda liga marítima, levanta aquí por última vez su voz en la historia de Atenas y reclama en nombre del derecho de los atenienses a la hegemonía una transformación (μεταβάλλειν) de la educación política de los ciudadanos que capacite al estado y al pueblo para cumplir con éxito esta misión histórica que les legaran sus antepasados.[470]

Isócrates pretende, con su distribución de elogios y censuras, proceder como un auténtico educador,[471] pero no quiere que su reconocimiento de la obra histórica realizada por la democracia ateniense produzca la impresión de que la concesión hecha por él basta para 915 justificar la plena satisfacción de los atenienses consigo mismos. El rasero por el que realmente deben medirse no es la locura de algunos hombres degenerados a quienes no sería difícil sobrepujar en legitimidad, sino el mérito *(areté)* de sus padres, ante el que tanto desmerece la actual generación.[472] Isócrates pretende, con su crítica, infundirles la satisfacción de sí mismos, pero para elevarlos a la altura de su verdadera misión. Por eso al final de su discurso les pone delante de los ojos la imagen ideal de la naturaleza (φύσις), que el pueblo ateniense ha recibido en dote y a la que debe hacer honor. Este concepto es ilustrado brevemente mediante el símil de la naturaleza de determinados frutos del campo o determinadas flores que algunos países producen con perfección insuperada. También el suelo ateniense puede producir hombres capaces de obras

[467] 78 *Areop.*, 64.

[468] 79 *Areop.*, 65.

[469] 80 *Areop.*, 66. Sobre la actitud de Isócrates ante la idea de la dominación marítima de Atenas en el *Areopagitico,* Cf. más detalles en JAECER, *Areopagiticus,* pp. 426-429.

[470] 81 Cf. las frases μεταβάλλειν τὴν πολιτείαν, *Areop.*, 78; ἐπανορθοῦν τὴν πολιτείαν, *Areop.*, 15.

[471] 82 *Areop.*, 71.

[472] 83 *Areop.*, 72-73.

insuperables no sólo en el terreno de las artes, de la vida activa, de la literatura, sino también en lo tocante a carácter y a hombría.[473] Toda la historia de Atenas no es más que el despliegue de estas dotes naturales del pueblo ateniense. En esta aplicación del concepto de la *physis* a la órbita de la historia del espíritu Isócrates sigue, evidentemente, las huellas de Tucídides, pues en el historiador encontramos también, al lado de la idea de una naturaleza común a todos los hombres (ἀνθρωπίνη φύσις), la noción de la *physis* específica de cada pueblo o cada ciudad, en una analogía completa con la acepción médica de la palabra, que distingue asimismo entre la naturaleza general y la naturaleza individual del hombre.[474] Sin embargo, en Isócrates se destaca como algo especial el rumbo hacia el sentido normativo que da al concepto de *physis*. En la medicina, este significado normativo va unido casi siempre al concepto general de naturaleza, mientras que la *physis* individual no hace nunca más que modificar en cierto modo esta norma general y reflejarla casi siempre de un modo atenuado; en cambio, el concepto de las dotes naturales de Atenas, tal como lo presenta Isócrates, entraña lo individual, lo imperecedero y lo normativo al mismo tiempo. La idea educativa va implícita en la apelación a la *physis* auténticamente ateniense, que es el mejor yo del pueblo de Atenas, enterrado y oscurecido en el momento actual, pero revelado diáfanamente en las obras de los antepasados.

Esta idea encontrará más tarde un eco en los discursos y proclamas de Demóstenes, en una situación todavía más peligrosa para el estado: en la lucha decisiva contra Filipo de Macedonia. No es éste, ni mucho menos, el único tributo que Demóstenes rinde al gran retórico, a pesar de lo mucho que sus propias concepciones distan de las de Isócrates en punto al problema macedonio.[475] La joven generación 916 entregada después de la bancarrota de la segunda liga marítima a la causa de la renovación del estado ateniense, se sintió profundamente conmovida en su interior por la crítica de Isócrates. Nadie repitió este ataque dirigido a la demagogia tiránica y al materialismo de la masa con mayor fuerza de convicción que Demóstenes, el campeón de la libertad democrática contra sus opresores extranjeros. Nadie podía coincidir más que él con Isócrates en la censura contra el despilfarro de los

---

473 84 *Areop.*, 74 y Cf. 76.

474 85 En una investigación del concepto médico de la *physis* y de sus diversas acepciones en Tucidides tendría que tomarse como punto de comparación, ante todo, la literatura médica de la época. Sobre dicho concepto, véase *supra*, p. 812.

475 86 Cf. acerca de esto P. WENDLAND, en *Göttinger Gelehrte Nachrichten*, 1910.

recursos públicos al servicio de los apetitos de la masa ni en la crítica del reblandecimiento y la decadencia de la capacidad defensiva de los ciudadanos atenienses. Finalmente, Demóstenes hizo suya también la idea en que culmina el discurso sobre el Areópago cuando dice que los atenienses estaban obligados, no sólo para consigo mismos, sino también por su misión como salvadores y protectores de toda Grecia, a sobreponerse a la presente situación de mala economía y de indolencia y a someterse a una educación rigurosa que capacite de nuevo al pueblo para cumplir su destino histórico.[476]

La tragedia de la renuncia al poder está en que cuando las ideas de Isócrates comenzaban a arraigar de este modo en los corazones de la juventud, ya su autor había abandonado definitivamente la fe en el renacimiento de Atenas como poder independiente y como guía de una gran federación de estados. En el discurso de Isócrates sobre la paz asistimos a la abdicación de todos sus planes dirigidos a resucitar en el interior del país la creación política de Timoteo, a poner en pie el imperio renovado de la segunda liga marítima ateniense. No podemos leer hoy el programa educativo que se contiene en el discurso sobre el Areópago sin pensar en la renuncia que Isócrates recomienda al pueblo ateniense con respecto a los antiguos confederados apartados de Atenas, en el discurso sobre la paz, redactado al final de la guerra perdida. La idea fundamental de este escrito es la convicción, reiteradamente expuesta en él, de que a los atenienses no les queda otro camino que abandonar plenamente su pretensión de obtener la hegemonía naval, y con ella la política de la liga marítima, sobre la que se había basado el imperio ateniense. Ahora, Isócrates aconseja que se concierte la paz no sólo con los confederados apóstatas, sino con el mundo entero, con el que Atenas se halla en disputa.[477] Para ello es necesario extirpar las mismas raíces del litigio, raíces que según Isócrates consisten en la tendencia ambiciosa del estado ateniense a dominar sobre las demás ciudades.[478]

Para comprender este viraje que se produce en la mentalidad de nuestro autor es necesario darse cuenta del cambio de situación de Atenas 917

---

[476] 87 Cf. *infra,* cap. IX.

[477] 88 De pace, 16.

[478] 89 Isócrates pretende mover a los atenienses a renunciar a la dominación marítima en *De pace,* 28-29, y sobre todo en 64 ss. Cf. la doctrina sostenida en ese discurso acerca de la dominación de Atenas sobre los mares (ἀρχὴ τῆς θαλάττης) en JAEGER, *Areopagiticus,* pp. 424 *ss.*

después de la bancarrota de la liga marítima. La zona de dominación de la liga quedó reducida casi a la tercera parte del territorio que poseyera en los tiempos de su máxima expansión bajo el mando de Timoteo. Y en proporción a esto se redujo también el número de confederados, pues los más importantes le fueron volviendo la espalda a la liga. La situación financiera era catastrófica.[479] Los numerosos procesos político-financieros ventilados después de la guerra, y de los que nos informan en detalle los discursos de Demóstenes, arrojan una luz crudísima sobre la situación de bancarrota de aquella época y sobre los medios desesperados que se empleaban para hacerle frente.[480] Los grandes hombres representativos de la época de auge triunfal de la segunda liga marítima, Calístrato y Timoteo, habían muerto. La única política posible, por el momento, parecía ser la de ir sorteando con prudencia las dificultades, a la par que se renunciaba totalmente a una política exterior activa y se laboraba por una lenta recuperación en el interior, sobre todo en el campo de las finanzas y de la economía. A esta situación respondía el consejo que daba Isócrates de retornar a la paz de Antálcidas, tomándola como base para la política exterior,[481] lo que equivalía a renunciar por principio a toda hegemonía marítima ateniense. Este programa presenta una gran afinidad con el escrito de Jenofonte sobre los ingresos públicos, que vio la luz hacia la misma época y con el que su autor pretendía señalar una salida a la apurada situación.[482] La dirección efectiva del estado pasó a manos del grupo conservador encabezado por el político financiero Eubulo, cuyas ideas se orientaban en la misma dirección. El *Discurso sobre la paz* sigue moviéndose en el mismo terreno de la educación política del público ateniense, según las ideas expuestas ya en el *Areopagítico.*[483] Pero aunque hoy sea tendencia general situar ambas obras a fines o después de fines de la guerra de la confederación, con lo que queda dicho y ante la distinta actitud que se marca en el *Discurso sobre la paz,* es evidente que ambos discursos no pueden proceder de la misma época. No puede desconocerse, ciertamente, que el punto de vista crítico adoptado ante la democracia ateniense en aquel

---

479 90 DEMÓSTENES, *Discurso sobre la corona,* 234; JENOFONTE, Πόροι.

480 91 Cf. mi obra *Demóstenes,* pp. 58 y 76 ss.

481 92 *De pace,* 16.

482 93 Cf. mi obra *Demóstenes,* pp. 71 5.

483 94 Sobre la actitud adoptada en *De pace* con respecto al *Areopagítico* en torno al problema de la dominación marítima ateniense y sobre la relación entre ambos discursos con respecto a la política del *Panegírico,* Cf. JAECER, *Areopagiticus,* pp. 424 ss.

tiempo es el mismo en ambas obras, y esto explica la gran coincidencia que reina entre la argumentación desarrollada en los dos discursos. Pero ante el problema de la dominación naval de Atenas, la actitud que se adopta en uno y otro es completamente distinta. Y si es fundado el criterio dominante de que la posición de renunciar a la dominación marítima, que se adopta en el *Discurso* 918 *sobre la paz,* responde a la amarga experiencia de la deserción de los confederados, esto vendrá a confirmar también nuestra conclusión de que el discurso sobre el Areópago tiene necesariamente que datar de la época anterior al agudo estallido de la crisis, ya que en él la propuesta de reforzar la influencia educativa del Areópago se apoya precisamente, como hemos visto más arriba, en la necesidad de esta medida para afirmar la dominación naval de Atenas.

En el *Areopagítico* no se duda ni en lo más mínimo de la excelencia de la dominación marítima ni de su importancia histórica tanto para Atenas como para Grecia, cosa que corresponde por entero al antiguo criterio mantenido por Isócrates en el *Panegírico.* Aquí la restauración del dominio naval de Atenas, hundido en la guerra del Peloponeso, se preconizaba en interés nacional. Su derrumbamiento se presentaba como la "causa de todos los males" del pueblo griego.[484] El *Discurso sobre la paz,* llevado de su pesimismo, tiende por el contrario a demostrar que el comienzo de todos los males fue precisamente el comienzo de la dominación naval.[485] El discurso sobre el Areópago ocupa el lugar intermedio entre estos dos polos de la trayectoria de las ideas políticas de Isócrates, no el polo negativo de la renuncia a la hegemonía marítima de Atenas.[486] El viraje complejo ante el problema del poder que se opera desde el *Panegírico* hasta el *Discurso sobre la paz,* explica el enjuiciamiento antagónico de la paz de Antálcidas en ambas obras. El *Panegírico* la condena del modo más severo, considerándola como el símbolo de la vergonzosa sumisión de los griegos a los persas, vergüenza que sólo pudo producirse después de la bancarrota de la dominación marítima ateniense.[487] En el *Discurso sobre la paz* se abandona la idea de la dominación

---

[484] 95 *Paneg,,* 119: ἅμα γὰρ ἡμεῖς τε τῆς ἀρχῆς ἀπεστερούμεθα καὶ τοῖς"Ελλησιν ἀρχὴ κακῶν ἐγιγνετο (Cf. a partir del 100).

[485] 96 *De pace,* 10lss.: τότε τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς (τοῖς ᾽Α) γεγενῆσθαι τῶν συμφορῶν, ὅτε τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης παρελάμβανον.

[486] 97 Cf. JAEGER AREOPAGITICUS, p. 429.

[487] 98 *Paneg.,* 120-121.

naval y con ella esta actitud conscientemente nacional, con lo cual la paz de Antálcidas aparece ahora como la plataforma apetecible a la que es necesario volver para reorganizar la quebrantada vida política de Grecia.[488] Claro está, y así deberá comprenderlo todo lector del *Panegírico,* que esta renuncia tenía que ser por fuerza extraordinariamente dolorosa para Isócrates, y se comprende que los sentimientos antipersas de nuestro autor volviesen a avivarse más tarde en el *Filipo,* tan pronto como surgió en el rey de Macedonia un nuevo "campeón" de la causa griega.

919

La renuncia a la idea de la dominación marítima le es facilitada a Isócrates por su moralismo, que al principio parecía aliarse de un modo extraño con el elemento imperialista de su pensamiento y que en el *Discurso sobre la paz* triunfa sobre éste. En el *Panegírico,* el imperialismo aparece justificado por la relación que guarda con el bienestar de la nación griega en su conjunto; en el *Discurso sobre la paz,* se repudian pura y simplemente la dominación (ἀρχή) y la tendencia a la expansión del poder (πλεονεξία), afirmándose expresamente la validez de la moral privada incluso para el ámbito de las relaciones entre los estados.[489] Es cierto que el autor, cautamente, no excluye la posibilidad de un retorno a la formación de grandes grupos de estados o federaciones, pero opone a la dominación basada en el mero poder el principio de la hegemomía, concebida como una dirección *honoris causa.*[490] Este régimen deberá descansar sobre la incorporación voluntaria de los demás estados a Atenas. Isócrates no la considera totalmente imposible. La compara con la posición de los reyes espartanos, que poseen también una autoridad basada simplemente en el honor y no en el poder. Este tipo de

---

488 99 *De pace,* 16. No quiero polemizar aquí contra quienes, a pesar de esta contradicción manifiesta entre el *Panegírico* y *De pace,* consideran idéntica la posición mantenida por Isócrates en ambas obras. Confieso, sin embargo, que no comprendo su lógica. Creo que el deseo de trazar una imagen armónica es mas fuerte en estos intérpretes que su capacidad para ajustar esa imagen a los hechos reales.

489 100 La moral privada y la moral pública no deben contradecirse entre sí: *De pace,* 4, 133 y *passim.*

490 101 Sobre la distinción entre dominación y hegemonía, concebida en este sentido, Cf. *De pace,* 142 ss. Cf. además la tesis doctoral de la Universidad de Berlín sugerida por mí: *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Griechen* (Würzburg, 1937), por W. WÖSSNER, que investiga el empleo de esta distinción en el razonamiento político.

autoridad debiera transferirse a las relaciones de los estados entre sí. Isócrates olvida momentáneamente, al decir esto, que esta posición honoraria de los reyes en el estado espartano se halla garantizada en todo momento por el poder del estado. Se presenta la tendencia hacia el poder y la dominación como fuente de todos los males de la historia griega. Isócrates entiende que esta tendencia es análoga por su esencia a la tiranía y, por tanto, intrínsecamente incompatible con la democracia.[491] Escribió el *Discurso sobre la paz,* como él mismo nos dice, para hacer cambiar las ideas y los sentimientos de los atenienses en la cuestión del poder.[492] El mejoramiento de la situación política vuelve a aparecer supeditado, como en el discurso sobre el Areópago, a un cambio radical de la actitud ética de principio, aun cuando no se descarta el sentimiento de que a esta actitud contribuye esencialmente la bancarrota efectiva, es decir, la coacción de la necesidad.[493] No se trata tanto del cambio de rumbo político del viejo Isócrates como de su constante disposición a aprender de la experiencia. Esta disposición la conocíamos ya por las enseñanzas que había sacado en el *Areopagítico* de la primera bancarrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y del hundimiento del poder espartano en la batalla de Leuctra. Y 920 la vemos comprobada, después de la disolución de la liga marítima, en el *Discurso sobre la paz,* redactado cuando ya Isócrates tenía ochenta años. En el *Areopagítico* era la voz de alerta ante una trágica situación híbrida; en el *Discurso sobre la paz* reviste ya la forma de repudiación de toda tendencia de poder puramente imperialista. Es natural que a este propósito sólo se piense en las relaciones de los estados griegos entre sí, pues la idea de que los griegos están llamados por naturaleza a dominar sobre los bárbaros no fue abandonada nunca por Isócrates, ni aun en este periodo de la más dolorosa resignación frente a sus anteriores sueños de poder. Desde el punto de vista de una ética supernacional, es indudable que esta restricción vuelve a poner en tela de juicio las consecuencias éticas deducidas en el *Discurso sobre la paz,* o por lo menos atenúa su valor. Sin embargo, el moralismo de Isócrates representa un síntoma importante en cuanto al debate mutuo entre los estados griegos, por muy distante que la realidad quedase del ideal. Puede compararse en este respecto a un fenómeno como el de la nueva ética de guerra para las luchas

---

491 102 Cf. *De pace,* 111 *ss.,* especialmente, 115.

492 103 *De pace,* 27.

493 104 En *De pace,* 69-70, se dice que el poder del imperio naval se ha perdido y Atenas no se halla en condiciones de reconquistarlo.

entre griegos, que Platón proclama en su *República.*

Isócrates comprende claramente que el problema es, en último resultado, un problema de carácter educativo. En efecto, la tendencia al poder se halla profundamente arraigada en el interior del hombre y hace falta un gigantesco esfuerzo del espíritu para extirparla en su raíz. Isócrates intenta demostrar que el poder (δύναμις) ha conducido a los hombres al desenfreno. No hace responsables de la degeneración a que han llegado los ciudadanos bajo su influencia tanto a los contemporáneos como a la generación anterior, es decir, a la época del primer imperio marítimo ateniense, cuyo brillo se ve empañado ahora por las sombras del presente.[494] Y así como en el *Areopagítico* se presenta la legitimidad y la severidad del orden de vida de los antepasados como la escuela de todo lo bueno, en el *Discurso sobre la paz* se atribuye todo lo que hay de malo y de desenfrenado en el presente a la educación corrompida del pueblo y de sus dirigentes por obra del poder.[495] Isócrates revela aquí, lo mismo que en el discurso sobre el Areópago, una clara conciencia de las fuerzas que en su época condicionan verdaderamente la vida del individuo y su formación. No son los innumerables intentos y medios que se ofrecen bajo el nombre de educación para contrarrestar y atenuar las influencias dañinas, sino el espíritu colectivo de la comunidad política, lo que determina la existencia del individuo. El verdadero forjador de las almas humanas es la ambición de poder, la aspiración a más (πλεονεξία). Allí donde domina el estado y su actuación, no tarda en convertirse también en ley suprema de la conducta del individuo.

921

Contra este dinamismo, como lo verdaderamente tiránico que se impone en seguida en todas las formas del estado,[496] invoca Isócrates el espíritu de la democracia. Ésta le aclamó durante largo tiempo más que a ningún otro, sin darse cuenta de que con ello renunciaba a sí misma.[497]

---

494 105 Ya Isócrates había dicho esto en *Areop.,* 50 ss.

495 106 Cf. *De pace,* 77. A la *paideia* surgida de la tendencia de Atenas al poder y a la dominación y que Isócrates, en *De pace,* considera corruptora, contrapone en 63 la *paideia* encaminada a la paz y a la justicia.

496 107 Cf. *De pace,* 95-115.

497 108 *De pace,* 115.

La democracia se convierte, pues, como se ve, en la renuncia a la tendencia de poder. ¿Pero acaso esto no equivale a la eliminación voluntaria de la única democracia importante que aún existía, en su duelo con las otras formas de gobierno que persiguen el mismo objetivo por el camino directo, sin tropezar con los obstáculos constitucionales de las libertades ciudadanas? Es éste un problema verdaderamente sugestivo. En realidad, debemos reconocer que el requerimiento de Isócrates para que se renunciase al poder arbitrario de la dominación ateniense se proclamaba en una época en que aquel poder había desaparecido ya de hecho por la fuerza de los acontecimientos.[498] La fundamentación moral por obra de la libre voluntad no era sino una justificación *a posteriori* que facilitaba en cierto modo la obra de los impotentes herederos del antiguo esplendor, aliviando la conciencia de los patriotas cuya mentalidad discurriese todavía por los cauces de la política tradicional de poder. Isócrates proponíase facilitar en lo posible, dentro de las condiciones existentes, la tarea impuesta a los sobrios ejecutores de la herencia del segundo imperio. Su autoridad espiritual era la educadora más adecuada para esta obra de resignación, tanto más cuanto que había preconizado siempre la idea de la dominación naval ateniense. Su cambio interior tenía en realidad un valor simbólico en cuanto al sentido de los procesos históricos desarrollados en el transcurso de su vida. Y parece casi inconcebible que el estado ateniense, relegado por él al papel de un rentista jubilado, pudiera levantarse de nuevo, bajo la dirección de Demóstenes, para la lucha final, una lucha en que no se ventilaba ya la conquista de un poder mayor, sino la defensa de lo último que le quedaba después de perder su imperio: su libertad.

---

[498] 109 Cf. *supra*, p. 919, n. 104.

VI. ISÓCRATES DEFIENDE SU PAIDEIA

922

ISÓCRATES habla mucho de sí mismo en sus obras, pero esta necesidad encuentra su expresión más pura en una de sus últimas creaciones, cuando tenía ya más de ochenta años,[499] en un escrito consagrado por entero a su propia persona y a la obra de su vida. Nos referimos al discurso sobre el cambio de fortunas o la *Antídosis,* que es el nombre que ese concepto tiene en lengua ática. La tributación fiscal extraordinariamente elevada impuesta al puñado de los ciudadanos más ricos que en Atenas tenía que afrontar el costo de fletamento de la marina de guerra, explicaba la existencia de una ley que hubo de serle aplicada también a Isócrates. Cada una de las personas gravadas con el impuesto de la "trierarquía" tenía derecho, si consideraba el gravamen injusto, a dar el nombre de un ciudadano más rico a quien pudiera imponerse con mayor razón el cumplimiento del mismo deber y podía pedir que éste cambiase de fortuna con él, para demostrar así que era menos rica. Con motivo de este proceso se dirigieron a la persona y a la actividad docente de Isócrates diversos ataques que, aunque no se relacionaban en rigor con el fondo del asunto, tenían algo que ver con su fama de haber amasado una gran fortuna con sus actividades publicísticas y educativas.[500] Esto puso de relieve su impopularidad en amplios sectores de la opinión pública, impopularidad que no debió de pasarle desapercibida antes, puesto que tanto en el *Areopagítico* como en el *Discurso sobre la paz,* es decir, en sus dos obras de política interior, se esfuerza en defenderse contra el reproche de ser un enemigo del pueblo.[501] La *Antídosis* reacciona una vez más contra esta acusación, cuyo origen se explica fácilmente por los reiterados ataques de Isócrates contra los demagogos.

---

[499] 1 En *Antíd., 9,* indica una edad de ochenta y dos años. Este discurso se había perdido en su mayor parte; sólo se conservaban el principio y el final de él, hasta que en 1812 el griego Mistoxides descubrió la parte principal (72 a 309)..

[500] 2 *Antíd.,* 4-5.

[501] 3 *Areop.,* 57; *De pace,* 39. Isócrates se compara en este último pasaje, lo mismo que el Sócrates Platónico en el *Gorgias,* al médico que para curar tiene que quemar y cortar. Sin embargo, esta comparación no cuadra muy bien al antagonismo de pura política de partido al que Isócrates la aplica.

El discurso sobre la *Antídosis* que ha llegado a nosotros no es el pronunciado por Isócrates en el proceso aludido, sino que se basa, como la mayoría de los escritos políticos, en una ficción.[502] El proceso seguido con motivo del cambio de fortunas no es más que el motivo para redactar una obra en la que, con el pretexto de haber sido atacado 923 públicamente, "defiende", es decir, sitúa bajo el ángulo que a él le parece adecuado, su vida, su carácter y sus actividades didácticas. En la misma obra se manifiesta minuciosamente acerca de la extraña mezcla de discurso forense, autodefensa y autobiografía que representa la *Antídosis*[503] y pretende que esta "mezcla de ideas" se aprecie como una sutileza especial de su arte retórico.[504] Aprovecha la ocasión para razonar, como obligado por la coacción de la defensa, lo que a todo el mundo le repugnaría si se escribiese como un simple elogio de la propia persona.[505] Fue Platón el primero que en su *Apología* convirtió el discurso forense de defensa en forma literaria de confesión en que una personalidad espiritualmente destacada procura rendir cuentas de sus actos (πρᾶγμα).[506] Esta nueva forma de autorretrato literario debió de producir honda impresión en la mentalidad egocéntrica de un Isócrates, que en el discurso sobre el cambio de fortunas se sirve de ella. Aunque él no disponía, naturalmente, de aquel fondo heroico de lucha por la propia vida sobre el que en la *Apología* Platónica se destaca de un modo impresionante la imagen de la firmeza y la grandeza de alma de un Sócrates, nuestro autor debió de sentir, sin embargo, un paralelismo bastante acentuado entre su propia situación y el proceso socrático, pues aprovecha todas las ocasiones que se le deparan para recordar al lector, mediante citas literales, el escrito de Platón, y la acusación contra Sócrates.[507] Claro está que el acusador y el peligro que sobre él se cierne no son, como él mismo declara sin empacho, más que el retablo

---

[502] 3a Esto dice el propio Isócrates en *Antíd.*, 8 y 13. Equivocadamente SEUDO PLUTARCO, *X vit. X oral.*, 837 A y 839 C, cree verdadera la "acusación".

[503] 4 *Antíd.*, 6-8 y 10.

[504] 5 *Antid.*, 11-12. Cf. Sof., 16.

[505] 5a *Antíd.*, 8.

[506] 6 PLATÓN, *APol.*, 20 C.

[507] 7 Desde Hieronymus Wolf, el humanista del siglo xvi, se ha hecho notar frecuentemente la seriedad con que Isócrates se inspira en la acusación y la apología de Sócrates para su autodefensa en la *Antidosis.*

efectista, y él mismo tiene la impresión de que esta obra es con mucho la más floja de todas las suyas.[508] Pero, independientemente del encanto que tiene para nosotros como el primer monumento real de autobiografía que poseemos,[509] o mejor dicho, como el primer "retrato de su espíritu y de su vida",[510] la *Antídosis* nos interesa de un modo especial, por ser la exposición más amplia que nos ha dejado sobre los fines y los éxitos de su *paideia.*[511]

La acusación imaginaria reprocha a Isócrates el corromper a la 924 juventud enseñándola a beneficiarse injustamente ante los tribunales.[512] Reaccionando contra este equívoco, a que todo retórico se hallaba fácilmente expuesto, Isócrates pretende distinguirse ante todo de los vulgares redactores de discursos que inician a sus discípulos en la práctica forense. Ya en su primera obra, en el discurso *Contra los sofistas,* se había manifestado expresamente en contra de ellos,[513] y le produce especial indignación que su sistema de educación político-moral se confunda con la insulsa rutina jurídica de aquellas gentes.[514] Se considera tan por encima de ellas como Fidias con respecto a los artesanos que modelan las figurillas de barro o como un

---

[508] 8 *Antíd.*, 9.

[509] 9 Así ha valorado la *Antídosis* G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie,* t. i (Leipzig, 1907), pp. 86 *ss.,* aunque este autor no hace justicia a Isócrates.

[510] 10 Isócrates caracteriza la *Antídosis,* 7, como εικω\ν τῆς ἐμῆς διανοίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν βεβιωμέμωμ.

[511] 11 En *Antíd.,* 6. Isócrates distingue en la *Antídosis* tres finalidades perseguidas por él con esta obra: con ella trata, según dice, de exponer su carácter y su tipo (τρόπος), su forma de vida (βιος) y su *paideia* (en 10 y en diversos sitios la llama su "filosofía").

[512] 12 *Antíd.*, 30. Es evidente que el texto ficticio se apoya en la acusación de Sócrates.

[513] 13 Sof., 19 *ss.*

[514] 14 Según los informes de DIONISIO DE HALICARNASO, *Isocr.,* 18, Aristóteles (sobre cuya actividad docente retórica en la Academia Platónica por la misma época volvemos en p. 939, n. 108), se burlaba especialmente del prurito de Isócrates de que no se le confundiese en modo alguno con los redactores de discursos forenses. Aristóteles hacía saber a sus discípulos que en las librerías se encontraban manojos enteros de discursos forenses salidos de la pluma de Isócrates. Se trata de discursos escritos por Isócrates para sus clientes en la época anterior a la fundación de su escuela. En la *Antídosis,* Isócrates toma posición, indudablemente, ante ataques como los de Aristóteles. Cf. en especial c. 38 ss.

Parrasio y un Zeuxis comparados con los emborronadores de pinturitas baratas.[515] Su orgullosa conciencia de ser un gran artista se manifiesta constantemente a lo largo de todo el discurso. La grandeza del objeto es lo que distingue a sus discursos de todos los demás, puesto que en ellos se ventilan los intereses de la nación griega y no los de este o el otro individuo.[516] Pero también por su forma se hallan más cerca de la poesía que la efímera prosa de la práctica judicial corriente y su efecto debe compararse más bien con el encanto que producen las creaciones rítmicas de la imaginación poética.[517] La atmósfera de que brotan no es el ajetreo incansable de la lucha cotidiana por la vida, sino un noble ocio.[518] Por eso su arte congrega en torno suyo a numerosos discípulos, mientras que los redactores de discursos prácticos son incapaces de formar realmente una escuela.[519]

Isócrates ilustra el carácter de sus discursos, en cuanto a su contenido y a su forma, a la luz de una serie de trozos ejemplares que selecciona de sus escritos anteriores y ya publicados.[520] De este modo, esclarece realmente la esencia de sus discursos escritos. Nada ilustra mejor que esta selección la tendencia educativa de Isócrates a base de modelos; [521] ella nos da la clave para comprender el método didáctico de la escuela isocrática. En esta escuela no se enseñaban tampoco 925 solamente los detalles técnicos del lenguaje y la composición, sino que la inspiración final debía venir del modelo artístico del maestro. Ya en su primeros escritos programáticos se emplea en este sentido la palabra "imitación",[522] concepto que tiende a convertirse cada vez más en la verdadera médula de su sistema educativo. En éste iba implícita desde el primer momento la voluntad de perfección, y en el discurso *Sobre la Antídosis,* Isócrates, ya al final de su vida, se presenta a la opinión literaria como un clásico consumado que propone sus propias obras como modelos. El

[515] 15 *Antíd., 2.*

[516] 16 *Antíd.*, 46.

[517] 17 *Antíd.*, 46-47.

[518] 18 *Antíd.*, 48, 39.
[519] 19 *Antíd.*, 41.

[520] 20 En *Antíd.*, 54, compara los fragmentos de sus discursos, que cita como prueba, con una exhibición de frutos de todas clases.

[521] 21 *Antíd.*, 54 ss.

[522] 22 Sof., 18.

clasicismo posterior tiene aquí sus raíces. Antepone a todas las demás obras su *Panegírico,*[523] tanto por la ejemplaridad de su forma como en cuanto testimonio de sus ideas patrióticas, en las que no destaca tanto el panhelenismo como su sentimiento consciente de ateniense.[524] Indudablemente, sus conciudadanos ponían en duda esto último. Sin embargo, después de haber presentado dos años antes la dominación marítima de Atenas como la raíz de todos los males,[525] era evidente que no podía exhibir sin retoque alguno el *Panegírico,* en el que había preconizado aquella dominación con la mayor energía. Por eso, en el breve sumario que encabeza el fragmento tomado de este discurso sustituye siempre el concepto de la dominación marítima, que es el que realmente debía expresarse, por la palabra neutral "hegemonía".[526] Ya en el *Discurso sobre la paz* había recomendado esta palabra para designar una forma más suave de dirección *honoris causa* en vez de la dominación basada en el poder, si es que alguna vez volvía a pensarse en una agrupación de los estados marítimos griegos.[527]

Isócrates está seguro de que este discurso volverá a ser ahora calurosamente aplaudido por los círculos patrióticos de Atenas, pero no deja de ser significativo que, para contrarrestar esta glorificación de Atenas y de su grandeza histórica, inserte a continuación un fragmento del *Discurso sobre la paz,* su obra más reciente, y, además, precisamente aquella parte del discurso en que preconiza una paz duradera y la renuncia a la dominación de Atenas sobre los mares.[528] Podría reprochársele fácilmente que había cambiado de criterio, más aún, que se había pasado al campo contrario,[529] y lo más fácil

---

[523] 23 *Antíd.,* 57 ss.

[524] 24 En *Antíd.,* 57 *ss.,* Isócrates explica la tendencia del *Panegírico* de tal modo que un lector superficial del discurso anterior podría creer que el autor plantea en él la reivindicación del dominio absoluto de Atenas sobre Grecia. Cf. sobre esto *supra,* p. 861, n. 16.

[525] 25 Cf. *supra,* p. 918.

[526] 26 En el *Panegírico* se emplean todavía los conceptos de dominación marítima (ἀρχή) y de la hegemonía (ἡγεμονία) sin distinguir entre ellos.

[527] 27 Cf. *supra,* p. 919. Compárese *De pace,* 64, donde se postula la renuncia a la dominación marítima, con *De pace,* 142, donde se recomienda una hegemonía basada en la sumisión voluntaria.

[528] 28 *Antíd.,* 62 ss.

[529] 29 Cf. *supra,* p. 918. Huelga decir que los fines imperialistas del *Panegírico* no

para 926 él era salir al paso de este ataque explicando sus dos actitudes, la del *Panegírico* y la del *Discurso sobre la paz,* como dos manifestaciones distintas de la misma voluntad educativa. Él mismo dice, después de citar el *Panegírico,* que muchos de sus lectores podrán pensar que la presente situación de Atenas hace más necesaria la censura que el elogio y aduce expresamente el *Discurso sobre la paz* como ejemplo de este tipo de amonestación educativa.[530]

Otro fragmento que cita como modelo es el tomado del discurso A *Nicocles.* Es obvio que los demócratas atenienses le habían echado especialmente en cara su actitud para con el rey de Chipre, reprochándole el haber recibido grandes regalos de su real discípulo.[531] Isócrates replica que estos regalos no los recibió por haber instruido al futuro monarca, al supremo juez de su país, en la elocuencia propia de un abogado, que era lo que sus adversarios le reprochaban.[532] Recuerda que en el discurso *A Nicocles* postula como algo nuevo la educación de los poderosos de este mundo y da por sí mismo un ejemplo digno de esta enseñanza."[533] Y está seguro de no haber incurrido, al obrar así, en sospechas de enemigo del pueblo, ya que él mismo recomendaba al rey que ante todo velase fielmente por su pueblo. De donde él quiere que se deduzca lo siguiente: que con tanta mayor razón debe considerarse esta misión como propia de un estado popular como lo es el ateniense.[534] Conclusión que podemos, indudablemente, considerar verdadera en el sentido que el *Areopagítico* da a la idea de la democracia,[535] pero al mismo tiempo debemos ver un signo de prudencia política en el hecho de que Isócrates no incluya entre la selección de sus obras en el discurso de la

---

responden en modo alguno al programa del partido ateniense de la paz en el año 355. cuyas concepciones se reflejan en *De pace.* Es a éstas, ante todo, a las que Isócrates quiere hacer honor en la *Antídosis.*

530 30 Cf. *Antid.,* 62.

531 31 Esto se mencionaba va en A*ntíd.,* 40.

532 32 *Antíd.,* 40.

533 33 *Antid.,* 67-70.

534 34 *Antíd.,* 70. Isócrates subraya que le había aconsejado al rey suavizar todo lo posible su gobierno, lo que se consideraba como signo de espíritu democrático. Cf. *supra,* p. 873.

535 35 Es el principio de la igualdad proporcional y no mecánica, que tiene por lema *suum cuique.* C.f. *Areop.,* 21.

Antídosis el discurso sobre el Areópago, a pesar de ser especialmente característico de su actitud como educador. Se ha querido sacar de aquí la conclusión de que el *Areopagítico,* que según todos los indicios es de origen anterior, no existía aun cuando Isócrates redactó el discurso que estamos comentando, pero esta conclusión apenas es admisible, si se tiene en cuenta la tendencia de autojustificación política que inspira el discurso sobre la *Antidosis* [536] Lo que ocurre es que en aquel momento no era conveniente recordar el intento fracasado de limitar la democracia ateniense o de ponerla bajo el control de una autoridad idealizadora moral y educativa.

927

Isócrates pone fin a la serie de fragmentos ejemplares tomados de sus discursos con una consideración acerca de la importancia de la obra de educación política de que dan testimonio. Es una obra más importante que la del legislador, pues la influencia de éste se limita a regular con sus normas la marcha de los negocios y no trasciende de la órbita de poder de una determinada *polis.* En cambio, la *paideia* de Isócrates, si se la sigue, beneficia a la vida de toda la nación griega.[537] Al llegar aquí, la ética política de su panhelenismo le sirve directamente para justificar toda su actividad de educador, pues al no existir un estado panhelénico que pueda imponer algo así como sus fines para todo el mundo griego por medio de la legislación, resulta que el poder ideal de la educación y de la cultura es el único instrumento de que se dispone para llevar a cabo este tipo de estructura política. Sería interesante saber si, cuando habla de los legisladores, Isócrates quiere referirse también a Platón, que por aquel entonces estaba entregado a la redacción de sus *Leyes.* Este hecho debía ser conocido en los círculos espirituales de Atenas interesados por estas cuestiones y arrojaba una luz nueva y final sobre la voluntad educativa de Platón. Pero el puesto que ocupaba como el más reciente de toda la serie de legisladores helénicos no representaba, a los ojos de Isócrates, ninguna ventaja para él, pues "de las leyes se ensalzan las más antiguas y de *los* discursos los más modernos".[538] Y ésta era, en efecto, la mira perseguida por Isócrates: no la de rivalizar con los innumerables legisladores

---

536 36 Cf. la bibliografía en Kleine - Piening, *ob. cit.,* p. 43; Cf. JAEGER, *Areopagiticus.* p. 412. n. 1.

537 37 *Antíd.,* 79.

538 38 *Antid.,* 82.

de los griegos y de los bárbaros en el pasado, sino la de ser el consejero político de la ciudad y de la nación helénica y la de pronunciar la palabra salvadora sobre la situación presente.[539] Y su obra de educador tiene también una importancia superior a la de los filósofos o sofistas que exhortan al hombre a la virtud de la justicia y del dominio de sí mismo, pues su llamamiento a la *frónesis,* al conocimiento moral y a una conducta a tono con él, se dirige solamente a los individuos, dándose por satisfechos cuando consiguen atraerse a unos pocos hombres.[540] En cambio, la educación de Isócrates se dirige a toda la *polis y* aspira a estimularla a la realización de actos que la hagan feliz a ella misma y rediman a los demás griegos de sus dolores.[541]

En torno a los propios escritos, que encarnan su doctrina, agrupa Isócrates en el monumento a su *paideia* que él mismo se erige con el discurso sobre la *Antídosis,* el tropel de sus discípulos desde los primeros días hasta el momento en que redacta dicho discurso. Para el lector de hoy lo esencial es su herencia literaria, a través de la cual nos sigue hablando. Pero para el ateniense, sobre todo para aquel 928 que no conociese con precisión estas obras, la enumeración de la larga serie de estadistas y de otras personalidades eminentes de la vida pública surgida de la escuela de Isócrates, tenía por fuerza que significar más que la simple palabra escrita. Este hecho expresa visiblemente, en efecto, la fuerza que las enseñanzas del retórico irradiaron sobre la vida social de su patria. A la luz de este hecho todo el mundo podía darse cuenta de lo que él entendía por *paideia* y nada podía compararse con la aportación positiva que, mediante la formación de estos hombres, había hecho a la dirección de su *polis.* Generaciones posteriores de la Antigüedad hicieron la contraprueba y los sabios alejandrinos intentaron puntualizar la influencia política de las escuelas filosóficas, en especial la de la Academia Platónica, siguiendo la carrera de los distintos discípulos de Platón en la vida pública de su época.[542] En la mayoría de los casos, estos hombres

539 39 *Antid.,* 81. A este propósito se subraya también el gran número de predecesores en el campo de la legislación.

540 40 *Antid.,* 84.

541 41 *Antid.,* 85.

542 42 Hermipo, discípulo de Calímaco, compuso la obra *Sobre los estudiantes de filosofía que se convirtieron en gobernantes,* refiriéndose a las listas de los estoicos y académicos de Filodemo, que fueron descubiertas. No estamos bien informados acerca del contenido de esta obra. El tirano Hermias de Atarneo, amigo intimo y suegro de Aristóteles,

desempeñan un papel corto y violento como revolucionarios o como arbitristas. Más arriba hemos tenido ocasión de valorar este fenómeno como expresión de la problemática avanzada de aquellas figuras, que los empujaba al aislamiento, pero enjuiciadas desde el punto de vista del estado real de aquel tiempo, hay que reconocer que en su mayoría se caracterizan por su incapacidad para incorporarse a él en calidad de colaboradores y de servidores. Isócrates se daba clara cuenta de esto cuando en el discurso de la *Antídosis* trazaba la historia de su escuela, y a los ojos de sus conciudadanos es indudable que la participación activa de sus discípulos en el servicio de su ciudad debía construir una importante recomendación.

Pero esto tenía que hacer resurgir en seguida, a su vez, el viejo problema de hasta qué punto la educación puede responder, en general, de sus productos. Platón, en el *Gorgias,* culpaba a la retórica forense a la vieja usanza por enseñar a sus adeptos el arte reprobable de presentar como plausibles las malas causas. En sus primeros tiempos, Isócrates había formulado su protesta contra este reproche, sosteniendo la tesis de que el abuso que hacen los malos de los bienes de la vida no puede ser una razón para hacer pasar a éstos por un 929 mal.[543] Pero ahora, al final de su carrera, se muestra dispuesto a asumir toda la responsabilidad por sus discípulos, si es que no se prefiere, por el contrario, rehusar al maestro toda participación en sus actos, en vista de que sus méritos están de manifiesto a la luz del día.[544] Isócrates deja la decisión al arbitrio del lector, aunque se ve que piensa en las disquisiciones de sentido parecido a éste que después de la ejecución de Sócrates tejieron en torno a sus relaciones con sus antiguos discípulos Critias y Alcibíades. Los socráticos habíanse esforzado por aquel entonces en absolver a su maestro de toda responsabilidad en el futuro papel desempeñado por estos hombres en la historia de su patria durante los más difíciles tiempos de prueba en Atenas.

---

desempeñaba en ella, naturalmente, un papel importante y con él sus consejeros políticos, los discípulos de Platón, Erasto y Corisco. Cf. PLATÓN, *Carla VI, y* mi obra *Aristóteles,* pp. 13255. En aquellas listas figurarían, además, seguramente, Dión y algunos Platónicos más jóvenes como Eudemo de Chipre y sus correligionarios, caídos en Siracusa, en la lucha contra la tiranía. Pero también era discípulo de Platón el asesino de Dión, Calipo, que luego se erigió en tirano. En Heraclea, en el Ponto, fue también un discípulo de Isócrates y Platón, Clearco, el que se entronizó como tirano, derrocando y asesinando al Platónico Quión. Cf. MEYER, *Geschichte des Alter-tums,* t. v, p. 980.[542]

543 42a Cf. *Nic.,* 4 y toda la introducción a este discurso.

544 43 *Antíd.,* 95-96. Cf. 104.

Isócrates, como él mismo dice, no tiene que negar a ninguno de sus discípulos por los daños que haya inferido a Atenas.[545] ¿Quién, al leer esto, no piensa inmediatamente en el más famoso de sus discípulos, en Timoteo, el hijo de Conon, que pocos años antes de publicarse el discurso sobre la *Antídosis,* después de haber sido elevado por dos veces a la cúspide del poder como estratego y estadista de la segunda liga marítima ateniense que él había contribuido a fundar, fue destituido por el tribunal del pueblo en vista de su conducta en la guerra de la confederación y condenado a una multa inasequible, para terminar poco después su vida en el destierro voluntario? Este discípulo había sido cargado naturalmente en la cuenta de Isócrates, pues todo el mundo conocía cuan íntimas eran las relaciones que a él le unían. Y no podía caber tampoco la menor duda de que esta amistad no había sido simplemente una relación humana, sino que envolvía además una comunidad de ideas marcadamente política. Isócrates había salido repetidas veces a la palestra como publicista, según él mismo reconoce, en favor de Timoteo,[546] el cual, a su vez, debía sus concepciones políticas fundamentales a su maestro Isócrates. Por eso la prontitud con que el maestro se muestra dispuesto a salir totalmente responsable por los actos de todos sus discípulos equivale, en este momento, a un reto lanzado a la opinión pública. Y esta actitud debe ponernos en guardia, sobre todo si tenemos en cuenta que Isócrates es autor que nos tiene acostumbrados a la mayor cautela en todas aquellas cosas que pueden herir la sensibilidad del *demos.*

Los motivos que contribuyeron a esta salida a la publicidad son, probablemente, de carácter muy complejo. Es posible que a nuestro autor llegase a inquietarle seriamente la crítica irresponsable que circulaba de boca en boca y en que se presentaba a Isócrates como el padre espiritual de la reacción política que los círculos radicales de la época veían personificada en su discípulo. Y cuanto más compartiese las ideas de Timoteo acerca del fracaso y la caída de la segunda 930 liga marítima, más tenía que preocuparle conservar inmaculado el nombre del amigo, por lo menos en la memoria de aquellos cuyo juicio le importaba algo. Añádase a esto que la fama de su propia escuela y de su sistema educativo dependía considerablemente de este caso y que era lógico que sintiese el temor de que aquel entrelazamiento de su *paideia* con la política real, del cual estaba orgulloso y al que había aspirado

---

[545] 44 *Antid.*, 98 ss.

[546] 45 Cf. *sapra,* pp. 882, 903 ss., y mi *Demóstenes,* pp. 249 ss.

siempre,[547] pusiese en peligro la obra de toda su vida. Todas estas cosas se hallaban tan íntimamente enlazadas entre sí, que decidió salir a la palestra en defensa de su gran discipulo con todo el peso de su prestigio moral y literario. El sentimiento del miedo y su conocimiento más profundo de la verdadera naturaleza de las relaciones y, sobre todo, del carácter de Timoteo, le infundían el valor necesario para lanzarse a un ataque único en su género en toda la obra escrita de Isócrates. Al mismo tiempo, pone ante nuestros ojos la tragedia de la carrera de Isócrates como educador, tan llena de éxitos vista desde fuera, tragedia que es para él, a la par, la del estado ateniense. Esta tragedia tiene su raíz en el viejo problema de las relaciones entre las grandes personalidades y la masa en la vida de la democracia griega.

El retrato de Timoteo que Isócrates esboza se destaca sobre el rico y brillante fondo de un relato de sus grandes hazañas como estratego y dirigente de la segunda liga marítima. Sin embargo, los grandes elogios que le tributa no son exagerados, sino que corresponden realmente a la importancia de sus méritos. Isócrates contrasta el número de las ciudades conquistadas por él con los éxitos alcanzados por los demás estrategos atenienses anteriores y llega a la conclusión de que Timoteo los sobrepuja ampliamente.[548] Los nombres de sus victorias más destacadas aparecen alineados como figuras simbólicas en torno al pedestal de su monumento: Corcira en el Mar Jónico, Samos en Jonia, Sestos y Crithote en el Helesponto, Potidea y Torona en la costa de Tracia. la batalla naval de Alicia, la paz de Esparta, que acabó con la posición de prepotencia de esta nación y abrió cauce a su caída en Leuctra y, finalmente, la sumisión de la liga marítima de Calcidia.[549] El hombre que logró estas victorias se destaca en medio de todas sus gloriosas hazañas con un perfil asombrosamente humano y no con el gesto heroico de los caudillos de otros tiempos. No era un temperamento vigoroso endurecido en las penalidades, sino un hombre de nervios sensibles y salud delicada. Comparado con el militarote Cares, el dios de la guerra del partido radical, cubierto de cicatrices, al que Isócrates quiere evidentemente referirse en este relato, aunque sin aludirle por el nombre, Timoteo representaba 931 el ideal del estratego moderno. A las gentes del tipo de Cares las utilizaba como

---

547 46 Cf. Sof., 21; *Elena,* 5. La pretensión de Isócrates *(Paneg.,* 3-4) de que la *retórica* "versa sobre las rosas humanas más grandes", es decir, sobre los problemas de política actual, se remonta a su maestro Gorgias. Cf. PLATÓN, *Gorgias.* 451 D.

548 47 *Antíd.,* 107.

549 48 *Anua.*, 108-113.

suboficiales, pero él era grande en lo que debe serlo un estratego.[550] Veía la guerra como un problema de conjunto, veía al enemigo y a los aliados. Concebía siempre su misión desde el punto de vista político y militar al mismo tiempo. Sabía mantenerse en sus operaciones por encima de todas las influencias ajenas al frente y llevaba, sin embargo, sus campañas hasta la victoria.[551] Era maestro en la formación de un ejército que respondía siempre al objetivo por él perseguido en cada caso y sabía vivir con él y mantenerlo independiente.[552] Su fuerza no era la del puño cerrado, pues era un genio para las conquistas morales. Supo conseguir, captándose la amistad y la confianza de los demás, todo lo que sus sucesores echaron a perder de nuevo suscitando el odio de los griegos. Le importaba más la popularidad de Atenas entre los demás griegos que su propia popularidad entre sus soldados.[553] Toda la semblanza está escrita indudablemente con la mirada puesta en la catástrofe de la segunda guerra marítima, nacida del odio y la desconfianza de los griegos contra Atenas.[554] Sin decirlo, Isócrates atribuye todas las desdichas al hecho de que los atenienses no supieron conocer a su verdadero dirigente. Compara a Timoteo con otro admiradísimo dirigente moderno, con Lisandro, otorgando la palma al primero. Lisandro conquistó su posición de repente, con un solo e inmenso golpe de fortuna, mientras que Timoteo era un hombre que obró siempre con tino y probó su agudeza intelectual en muchas situaciones completamente distintas y difíciles.[555]

Para los atenienses, este elogio del caudillo militar tres veces depuesto por ellos debía equivaler a una dura acusación, y desde el punto de vista de la justicia absoluta Isócrates no rebaja nada a su juicio de que el proceder de Atenas contra uno de sus hijos más grandes fue infame. Entiende, sin embargo, que lo sucedido es harto comprensible si se tienen en cuenta la naturaleza humana, sus flaquezas y su ignorancia, la envidia que empaña

[550] 49 *Antíd.*, 114-117.

[551] 50 *Antid.*, 117-118, 121.

[552] 51 *Antíd.*, 119.

[553] 52 *Antid.*, 121-124.

[554] 53 Asi lo había previsto ya Isócrates en el *Areopagítico*, 8, 17 y 81. Cf. también *Panat.*, 142.

[555] 54 *Antíd.*, 128.

todo lo grande y todo lo eminente y la confusión de los tiempos modernos.[556] El propio Timoteo contribuyó también en parte a que fuese desconocida su personalidad. Con esta concesión, Isócrates abandona el campo de la polémica política y desplaza el problema a su terreno peculiar, el de la educación. Timoteo no era un enemigo del pueblo, ni un enemigo del hombre; no era soberbio ni adolecía de ninguna otra cualidad mala de carácter de esta clase. Pero el sentimiento de su propia grandeza, que tan útil le era como caudillo militar, le hacía difícil en 932 el trato diario y le daba cierta apariencia de hombre altivo y brusco.[557] Isócrates hace aquí una concesión de la mayor importancia para las relaciones con su educando, pues demuestra que su influencia educativa sobre él trascendió de los años en que fue propiamente su discípulo. Siguió siendo, con respecto a él, el retórico y el consejero aun en los tiempos en que Timoteo se hallaba ya en la cúspide de su éxito. "No pocas veces oyó de mí estas palabras: un estadista que quiera verse acatado por los hombres debe elegir, indudablemente, los hechos mejores y más saludables y las palabras más verdaderas y más justas; pero debe preocuparse también constantemente de adoptar en sus palabras y en sus actos una actitud popular y filantrópica." [558]

En este punto Isócrates intercala todo un discurso exhortativo a Timoteo, que no pretende ser tanto un relato desahogado como un modelo impresionante del tipo de educación practicado por él. Se pone ante los ojos del lector bajo la forma viva del discurso directo el modo como el maestro se esforzaba por suavizar en su conversación personal el sentido del orgullo del héroe. Es imposible contemplar esta imagen sin pensar en el precedente de Homero, que Isócrates debió de tener presente al escribir estas páginas en que se entretejen la verdad y la poesía: nos referimos al discurso exhortativo de Fénix a Aquiles que figura en el libro noveno de la *Ilíada.* El problema que aquí se planteaba era el mismo: refrenar el sentido de la *megalopsychia,* de la "grandeza del alma", insertándolo en la trabazón de una comunidad humana con frecuencia reacia al reconocimiento y a la gratitud. El trágico fracaso del intento, que según lo describe Homero se estrella contra la propia naturaleza del hombre de sentimientos grandes, proyecta de antemano una sombra también trágica sobre la escena entre Isócrates y Timoteo.[559]

---

556 55 *Antíd.,* 130.

557 56 *Antíd.,* 131.

558 57 *Antid.,* 132.

559 58 Cf. *supra,* pp. 40 s., donde se enjuicia la importancia de la escena de Fénix para la

Isócrates le hace ver cómo es la masa: más propensa siempre a lo agradable y a lo que la halaga que a lo que le conviene. El impostor que se acerca a ella con la sonrisa del filántropo en la cara la encuentra mejor dispuesta que el hombre de bien que la aborde con mesurada dignidad. Pero Timoteo no da oídas a esta verdad. Por haber logrado grandes éxitos al frente de los asuntos exteriores del estado, cree que también los políticos de casa se mostrarán propicios hacia él.[560] No comprende que el modo como le juzguen depende más de la dosis de buena voluntad que abriguen hacia él que de sus obras reales. Su benevolencia, si la tuviesen, los llevaría a pasar por alto todos los defectos que pudiera cometer y a poner por las nubes todos los éxitos que lograra alcanzar.[561] Pero Timoteo no reconoce la importncia 933 de este factor en política interior, a pesar de que en política exterior nadie sabe tomar en consideración con más tacto que él la psicología de la parte contraria.[562] Le es imposible hacer concesiones a los demagogos, sin dejar de reconocer la importancia de estos hombres, que gozan de la confianza del pueblo.[563] Isócrates, que por lo demás coincide plenamente con Timoteo en su modo de juzgar a los demagogos,[564] se muestra aquí dispuesto a ciertos sacrificios, porque le interesa la causa que defiende, la causa de Atenas y de Timoteo, y censura la brusquedad intransigente con que éste rechaza todas las ideas de este género: "Aunque Timoteo me daba la razón cuando así le hablaba, no era capaz de modificar su naturaleza. Era *kaloskagathos,* digno de la ciudad y de Grecia, pero no parangonable con esa clase de hombres a quienes molesta todo lo que descuelle por encima de ellos." [565]

La forma del discurso de la *Antídosis* permite a Isócrates tratar en él, al lado de estas imágenes de un valor histórico permanente, detalles de tipo más bien

paideia griega y su conciencia trágica de las limitaciones de toda educación. La reiteración del problema y el reflejo del proceso actual en la imagen ideal de la antigua poesía es característica de la mentalidad griega.

560 59 *Antíd.,* 133.

561 60 *Antid.,* 134.

562 61 *Antid.,* 135.

563 62 *Antid.,* 136.

564 63 Cf. *Areop.,* 15; *De pace,* 36, 124.

565 64 *Antid.,* 138.

administrativo, tales como la cuantía de su fortuna y de honorarios de sus enseñanzas, pues la ficción de que un conciudadano ha solicitado judicialmente cambiar de patrimonio con él le obliga a tocar también este aspecto material de su profesión.[566] Conversando como el que no quiere la cosa, va deslizándose hacia esta cuestión. Otro amigo bueno ha querido disuadirle de tratar esto.[567] Pero él no quiere ocultar nada a los atenienses. En el modo como toca el punto del dinero se echa de ver una cierta complacencia consigo mismo, aunque lo que alega aparece expresado, como cuadra a la idea del discurso, en un tono de defensa. Pero ésta debía responder necesariamente a ciertos ataques, a los que se refiere en la introducción, donde alude a los regalos en dinero de su discípulo, el difunto rey Nicocles de Salamina, en Chipre.[568] Por aquel entonces, su gran fortuna suscitaba casi inevitablemente la envidia y la codicia de la masa, y mientras que en otro tiempo quien poseía una gran fortuna sentía el orgullo de mostrarla, en tiempo de Isócrates todo el mundo procuraba ocultar lo que tenía, por miedo de perderlo, aunque hubiese sido adquirido por medios lícitos.[569] Pero Isócrates no pretende rehuir el problema de su fortuna; más aún, este problema es para él, visiblemente, un punto cardinal hacia el que quiere enderezar la atención del lector, ya que a sus ojos y a los de la mayoría de sus contemporáneos 934 el éxito material de sus actividades docentes es el criterio supremo para juzgar de sus obras.[570] Considera injusto que los sueldos de los profesores pretendan equipararse a los de los comediantes — los cuales consideraban en general, es cierto, como inasequiblemente elevados— y aconseja que se los compare con los de gentes del mismo rango y de la misma profesión.[571] Entre éstas menciona a su maestro Gorgias, que profesó en Tesalia en una época en que los tesalianos eran los más ricos de toda Grecia y a quien se tenía por el hombre más rico de todos los retóricos. Pues bien, Gorgias no dejó, al morir, más que 1 100 estateras. Con esto,

---

566 65 *Antid.*, 140 ss.

567 66 *Antid.*, 141. Cf. su conversación confidencial reproducida en *Areop.*, 56 *ss.*, con un amigo que le previno y la sostenida por Isócrates con un antiguo discípulo en *Panat.*, 200 ss. Los tres casos revelan la costumbre de Isócrates de discutir y "corregir" (ἐπανορθοῦν ; Cf. *Panat.*, 200) sus discusros con sus discípulos antes de darlos a la publicidad.

568 67 *Antid.*, 40.

569 68 *Antid.*, 159 ss. Cf. *Areop.*, 33-35.

570 69 Esto se lee claramente entre líneas en *Antíd.*, 145 ss.

571 70 *Antíd.*, 157.

Isócrates trata de dar a entender modestamente en qué suma puede tasarse su fortuna.[572] Su consumo privado ha sido siempre, desde luego, inferior a lo que tenía que pagar en concepto de impuestos públicos.[573] Y no ha recibido su dinero de sus conciudadanos, sino de extranjeros atraídos a Atenas por la fama de su nombre, con lo que ha contribuido a la prosperidad económica de su ciudad natal.[574] En este punto, el sólido carácter burgués de Isócrates y de su formación resalta con la mayor claridad si se le compara, por ejemplo, con la actitud aristocrática de un Platón, que jamás explotó como negocio la educación filosófica.[575] La estimación del dinero se manifiesta con el mayor desembarazo en todas las obras de Isócrates, como algo evidente por sí mismo, y para juzgar este rasgo no debemos perder de vista que al pensar así no hacía más que moverse por los cauces trazados de antemano por sofistas y retóricos. La reglamentación de los honorarios era, en unos y en otros, lo mismo que en los médicos, absolutamente individual. No olvidemos que la actitud de Platón ante estos problemas representa la excepción.[576]

El discurso de la *Antídosis* es, como ya hemos dicho, una exposición que Isócrates hace de su propia vida y de su obra, en forma de defensa de su *paideia*. Caracteriza ésta, en primer lugar, mediante una serie de fragmentos de sus obras reproducidos a modo de pruebas, y, en segundo lugar, por el número y la actuación de sus discípulos, así como también por la valoración social de su educación, 935 que se refleja para él en sus anhelos y en su "rumbo". Finalmente, en la última parte de su discurso traza un análisis general de su sistema de educación, en el que entra a examinar más a fondo

---

[572] [71] *Antíd.*, 156, Cf. 158. Es evidente que a Isócrates le agradaba que le comparasen también desde este punto de vista con su admirado maestro Gorgias. pero no con los demás sofistas y profesores públicos, que sólo percibían por sus actividades ingresos muy reducidos o modestos (*Antíd.*, 155).

[573] [72] *Antíd.*, 158.

[574] [73] *Antíd.*, 164.

[575] [74] Isócrates se enorgullece de que habiéndose criado en medio de cierto bienestar y habiendo perdido la fortuna paterna después de la guerra del Peloponeso. pudiera llegar a tener una fortuna adquirida por su propio esfuerzo en sus actividades de maestro público de elocuencia. Cf. *Antíd.*, 161.

[576] [75] En todo el relato de las condiciones de fortuna se patentiza vivamente el espíritu "Victoriano" de la última generación del siglo v, a la que Isócrates pertenecía. Un hombre como él no podía acomodarse a la pobreza y al "espíritu social" de la quinta década del siglo IV.

sus fundamentos teóricos.[577] Dada la inseguridad reinante en la opinión pública en torno al valor de la "filosofía" y de la cultura superior, a Isócrates le resulta extraordinariamente difícil hacerse comprender.[578] Sabemos ya por sus primeros escritos programáticos sobre educación, el discurso *Contra los sofistas* y la introducción a la *Elena,* que se esforzaba siempre en esclarecer sus posiciones destacándolas de las de otros. He aquí por qué su última autodefensa constituye también un intento encaminado a evitar que su sistema educativo se confunda con el de otras tendencias. Pero la aspiración a sustraerse a falsas interpretaciones le sirve al mismo tiempo de grata ocasión para enjuiciar los ideales de los demás. La solución acertada del problema educativo entraña grandes consecuencias, pues quien tiene la juventud tiene el estado.[579] Esta convicción informa todas las consideraciones de Isócrates, y la coloca conscientemente al principio, seguro de que con ello captará también la atención de quienes se muestran de suyo indiferentes a estos problemas. Para él, la influencia sobre la juventud no es tanto un problema de poder como un problema de salvación y conservación de la *polis.* Si fuese realmente cierto que la cultura corrompe a la juventud, como sostiene la acusación ficticia y como tantas veces se había manifestado desde el proceso contra Sócrates, no habría más remedio que extirparla. Pero si, por el contrario, es algo saludable, deberá dejarse de calumniar a sus representantes y de castigar a los sicofantes, aconsejando a la juventud que se consagre a la cultura con mayor pasión que a ningún otro interés en el mundo.[580]

Isócrates da por sentado que toda educación espiritual superior se basa en desarrollar la capacidad de los hombres para comprenderse mutuamente. Este tipo de educación no consiste en la acumulación de simples conocimientos profesionales de cualquier clase que ellos sean, sino que versa sobre las fuerzas que mantienen en cohesión la comunidad humana. Estas fuerzas son las que se resumen en la palabra *logos.*[581] La cultura superior es la que educa al hombre por el lenguaje así concebido, es decir, por el lenguaje como palabra pletórica de sentido, referida a los asuntos que son fundamentales para la vida de la comunidad humana y que los griegos

---

577 76 Esta parte, la principal del discurso, comienza en *Antíd.,* 167.

578 77 *Antíd.,* 168.

579 78 *Anúd.,* 174.

580 79 *Antíd.,* 175.

581 80 Ya se había aducido esto, en el plano de los principios, en *Paneg.,* 48 *ss.,* y Nic., 6.

llamaban "los asuntos de la *polis*" (τὰ πολιτικά). El hombre, como un ser compuesto de alma y cuerpo, necesita que se vele por él en este doble sentido, que es por lo que las generaciones anteriores han creado la dualidad de la gimnasia y la formación del espíritu.[582] Con la segunda, Isócrates 936 no alude aquí, como de costumbre, a la música, sino a la filosofía o amor por la verdad, pues para él, como griego que es, no admite discusión la relación de la poesía y de las demás artes "musicales" con la formación del espíritu.[583] Entre las dos formas de la *paideia,* la gimnasia y la cultura del espíritu, media un extenso paralelismo. Ambas consisten en esencia en gimnasias o ejercicios. El *paidotribés* enseña las posiciones del cuerpo inventadas para la lucha física; el forjador del espíritu, las formas fundamentales del discurso de que se sirve el hombre. Aquí, lo mismo que en el discurso *Contra los sofistas,* Isócrates introduce su teoría de las "ideas" del *logos,* aunque sólo esbozándola, como correspondía a una exposición de tipo general sobre su método.[584] Es lo mismo que, según hemos visto, hace Platón en su *República,* al exponer su *paideia,* con respecto al lado técnico de su teoría de las ideas. Y no sólo en lo que se refiere a la teoría de las ideas, sino en todos los demás aspectos, el discurso de la *Antídosis* se limita a exponer con ciertas variantes las concepciones desarrolladas ya en el discurso *Contra los sofistas.*[585] Sigue

---

[582] 81 *Antíd.,* 180-181.

[583] 82 Este cambio de la gimnasia y la música por la gimnasia y la filosofía (es decir, por la retórica) indica claramente que Isócrates se remonta sobre la antigua *paideia* de los griegos y sustituye a la antigua educación basada en la poesía una nueva y más alta forma de educación del espíritu. Sin embargo, su "filosofía" presupone el entrenamiento "musical" de viejo estilo, tal como lo hace el sistema educativo ideal de Platón de sus gobernantes filosóficos, en la *República.* En su avanzada edad *(Panat.,* 34) Isócrates debatíase con la intención de tratar a fondo de la posición que la poesía ocupaba en el reino de la cultura.

[584] 83 *Antíd.,* 182-183. Las formas o ideas del logos corresponden, en lo tocante a la cultura del espíritu, a los "esquemas" del cuerpo que el arte del *paidotribés* enseña para los pugilatos. La introducción comienza por el análisis del discurso en estos elementos fundamentales. Luego vienen las normas sobre cómo se articulan de nuevo estos elementos de unidad y cómo se agrupa la materia desde los puntos de vista generales descubiertos en el proceso de análisis. Cf. *Antíd.,* 184, acerca del συνέρειν καθ᾽ ἓν ἕκαστον. El sentido de este doble método estriba en dar al discípulo una mayor experiencia (ἔμπειρον ποιεῖν) y en aguzar en él la conciencia de estas formas (ἀκριβοῦν), para que de este modo se acerque más al caso concreto. Este método se basa en la elaboración de un cierto promedio de experiencia. No puede trasmitir, naturalmente, un saber infalible.

[585] 84 Cf. *supra,* p. 849.

en pie, por tanto, sin alteraciones, el plan fundamental de su sistema retórico. Y lo mismo eh lo que se refiere a la valoración de los distintos factores de la educación, tales como las dotes naturales, la práctica y el estudio.[586] Isócrates cita un largo fragmento tomado de aquel escrito programático anterior para demostrar que la opinión relativamente modesta a que llega al final de su carrera de educador en cuanto al valor de la *paideia,* había sido ya claramente formulada por él en aquel entonces.[587] Isócrates replica a dos tipos de desdén hacia la *paideia.*[588] El primero es el de los que abrigan dudas radicales respecto a la posibilidad de 937 semejante educación del espíritu en general, es decir, de una educación encaminada a inculcar al hombre la maestría de la palabra y de la conducta certera.[589] El segundo grupo, aun reconociendo la posibilidad de una formación intelectual y retórica, afirma que esta educación hace a los hombres moralmente peores, seduciéndolos a abusar de la superioridad así adquirida.[590] Ambos problemas pertenecían, con certeteza, al círculo de disquisiciones que formaban ya parte integrante y firme de la introducción a la teoría de los sofistas. Estos problemas tienen su paralelo en los discursos del Protágoras del diálogo Platónico sobre la posibilidad de una educación.[591] Isócrates refuta la duda absoluta sobre la posibilidad de una educación con argumentos que encontraremos expuestos más tarde en la obra del Seudo Plutarco sobre la educación de la juventud. Más arriba los hemos atribuido a la pedagogía de los antiguos sofistas, de donde ya los toma, al parecer, Isócrates.[592] Así como el cuerpo, aun el más débil, se fortalece cuando se vela cuidadosamente por él y las bestias pueden amaestrarse o cambian de carácter por medio de la domesticación, existe también una disciplina que conforma el espíritu del hombre.[593] Los profanos tienden a desdeñar la importancia que en esto tiene el factor tiempo y se

---

[586] 85 *Antíd.,* 187 *ss.*

[587] 86 *Antíd.,* 194. El fragmento aquí citado es Sof., 14-18. La identidad de la concepción expuesta en ambas obras se destaca expresamente en *Antíd.,* 195.

[588] 87 *Antíd.,* 196 ss.[588]

[589] 88 *Antíd.,* 197.

[590] 89 *Antíd.,* 198.

[591] 90 PLATÓN, *Prot.,* 320 C *ss.*

[592] 91 Cf. *supra,* pp. 285-287.

[593] 92 *Antíd.,* 209-214.

sienten escépticos si no palpan los resultados de los esfuerzos a la vuelta de pocos días o, cuando más, al cabo de un año.[594] Isócrates repite aquí su teoría sobre los diversos grados de eficacia de la *paideia*.[595] Pero, aun reconociendo esta diversidad, sigue sosteniendo sin vacilar que la eficacia puede comprobarse en todos los seres más o menos dotados. Todos ellos ostentan en mayor o menor medida el sello de la misma formación espiritual.[596]

Contra el segundo grupo alega Isócrates que no es posible descubrir ningún motivo humano, ni el del placer, ni el del lucro, ni el del honor, que induzca al educador a hacer de la seducción intencionada de la juventud la meta apetecible de su profesión.[597] Su mejor recompensa es la de que sus discípulos alcancen la *kalokagathía y* lleguen a ser personalidades plenamente desarrolladas en lo moral y en lo espiritual, dignas de ser honradas por sus conciudadanos. Ellas son la mejor recomendación de su maestro, al paso que los malos disuadirán a otros de acudir a él.[598] Incluso suponiendo que 938 un maestro fuese un carácter incapaz de dominarse a sí mismo, no por ello iba a desear otro tanto para sus discípulos.[599] Y si por su parte éstos aportan un carácter malo, no se puede en justicia hacer responsable de ello a la educación. Juzgúese a ésta por sus representantes buenos y valiosos y no por los degenerados, incapaces de hacer un uso adecuado de la cultura.[600] Isócrates no ahonda más en los puntos tocados por Platón en torno al problema de si es posible asociar al concepto de la verdadera cultura el abuso o la ineficacia. El retórico enfoca el concepto de ésta en un sentido más bien instrumental. La cultura, según él, no pretende ni aspira a cambiar toda la esencia del hombre, sino que da por supuesta la médula moral. Más tarde

---

594 93 *Antíd.*, 199-201

595 94 *Antíd.*, 201-204. Ya en *Sof.*, 14-15, se subraya el diverso grado de influencia de la *techné* sobre los distintos talentos.

596 95 *Antid.*, 205-206.

597 96 La refutación del segundo de los grupos, que aun creyendo posible la formación del espíritu por medio de la retórica (φιλοσοφια), reputa, sin embargo, dañina su influencia, comienza en *Antíd.*, 215. Cf. acerca de los móviles del educador, *Antíd.*, 217 ss.

598 97 *Antíd.*, 220.

599 98 *Antíd.*, 221-222.

600 99 *Antíd.*, 223-224.

veremos que esto no constituye la última palabra de Isócrates ante este problema.[601] El hecho de que sus discípulos acudan a Atenas desde el Mar Negro o desde Sicilia para escucharle, no quiere decir que en esos lugares hubiera sólo hombres perversos que los corrompieran, sino que en Atenas se encontraban los mejores maestros.[602] Y el número de estadistas que han llevado a Atenas hasta la cúspide de su grandeza y que reunían todos ese don que les permitía realizar sus obras demuestra que la cultura retórica de por sí no incita a los hombres al mal. Isócrates no sólo cita como ejemplos a Solón y a Clístenes, los autores de la "constitución de los padres", sino también a los grandes hombres de estado de la era imperialista, como Temístocles y Pericles.[603] He aquí los representantes de aquella cultura retórica y de aquella concepción retórica del estado que Platón rechazaba en el *Gorgias* y cuyo pretendido saber presentaba en el Menón como meras opiniones certeras basadas en la "*moira* divina".[604] Isócrates no ignora, naturalmente, estas objeciones. Pero para él aquellos hombres son lo que eran para los atenienses anteriores a Platón y para la mayoría de los posteriores a él: la suprema pauta de toda *areté*. Por tanto, de todas las objeciones contra la retórica sólo queda en pie el hecho de que se puede abusar de ella, cosa que sucede con todas las artes.[605] Esto no quebranta en lo más mínimo la fe de Isócrates en el poder del logos como fuente de cultura. Y como en esta última proclamación de sus principios sobre la esencia de su sistema de educación reaparecen todos los motivos fundamentales de su pensamiento como otros tantos momentos de una síntesis que lo abarca todo, esta parte de su apología termina con la repetición literal de aquel himno exaltando al logos que en otro tiempo pusiera en boca de Nicocles.[606]

939

Esta defensa se dirige, evidentemente, más bien contra otros representantes

[601] 100 Cf. *infra,* pp. 994 s.

[602] 101 *Antíd.,* 224-226.

[603] 102 *Antíd.,* 230-236.

[604] 103 Cf. *supra,* pp. 536 ss., 563.

[605] 104 *Antíd.,* 251-252.

[606] 105 *Antíd.,* 253-257. Este elogio del *logos,* que según hemos visto más arriba constituye un himno en toda regla, está tomado del *Nicocles,* 5-9. Cf. *supra,* p. 875.

de la *paideia* enemigos de la *retórica* que contra la opinión pública en general. En efecto, al final del discurso se manifiesta abiertamente el antagonismo con la Academia Platónica. Isócrates echa en cara a los filósofos, antes que todo, el que éstos, conociendo mejor que nadie aquella fuerza del *logos,* se presten, no obstante, a rebajarlo y asientan a la crítica de la gente inculta, confiando en que con ello van a hacer pasar por más valiosa su propia obra de educación.[607] Vemos cómo lo personal pugna por abrirse paso aquí, pero Isócrates se esfuerza visiblemente en rechazarlo, aunque no se recata tampoco para decir lo que piensa y siente con respecto a los filósofos de la escuela Platónica. Cree tener más derecho a hablar con mayor amargura de ellos que ellos de él. No quiere, sin embargo, colocarse en el mismo plano que aquellos cuyo carácter ha sido corrompido por la envidia.[608] Estas palabras no brotan de la antigua polémica objetiva que se ventila ya sobre el plano de los principios en el discurso *Contra los sofistas* y en la *Elena.* La mezcla de resentimientos personales que se advierte aquí requiere una explicación especial, que no es difícil encontrar. Sabemos que, como profesor de la Academia Platónica y, por tanto, en la última época de Platón, Aristóteles tenía a su cargo la iniciación de los discípulos en la enseñanza de la retórica. Se cita incluso, según una parodia libre de Eurípides, un verso de sus lecciones de retórica, que transcrito en prosa dice así: "Sería deplorable guardar silencio y dejar hablar a Isócrates."[609] Con estos cursos, Aristóteles se proponía satisfacer la necesidad que sus discípulos sentían de una cultura formal. La enseñanza retórica tendía a completar el estudio dialéctico. Pero era, al mismo tiempo, un intento de dar a la retórica una base más científica.[610] Ambas cosas tenían

---

607 106 *Antíd.,* 258.

608 107 *Antíd.,* 259.

609 108 Cf. en BLASS, *Attische Beredsamkeit,* vol. Π, p. 64, la tradición sobre el curso de retórica de Aristóteles: los pasajes principales son QUINT., III, 1, 14 y FILODEMO, *vol. rhet., II,* 50 (Sudhaus). El verso es una parodia del *Filoctetes* de Eurípides, frag. 796 (Nauck). El más antiguo comentario de Aristóteles sobre la relación de la cultura y la retórica, el diálogo perdido de *Grilo* o *Sobre la retórica,* al que sirve de modelo el *Gorgias* de Platón, puede localizarse en el tiempo por su relación con el hijo de Jenofonte, mencionado en el título, cuya heroica muerte en la guerra contra Tebas (año 362) provocó una *oleada* de discursos exaltando su memoria (ἐγκώμια), muchos de ellos escritos para "complacer" (χαρίζεσφαι) a su famoso padre. Es esta manifestación literaria la que le sirve a Aristóteles de punto de partida para su crítica. Las partes más antiguas de la *Retórica* que de él se han conservado se remontan a los años en que profesaba todavía en la Academia. Cf. ahora el luminoso estudio de este problema por F. SOLMSEN, "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhe-torik" en *Neue Philol. Untersuchungen,* eds. por W. Jaeger, vol. iv (Berlín, 1929), pp. 196ss.

610 109 Esta base es la dialéctica. Platón examinaba ya en el *Fedro* en un sentido nuevo el

necesariamente 940 que atentar contra la escuela de Isócrates y provocar su indignación. Uno de sus discípulos, Cefisodoro, compuso una extensa obra en cuatro libros contra Aristóteles; ciertos indicios dan a entender que esta obra fue redactada en la época en que Aristóteles profesaba aún en la Academia de Platón.[611] El carácter burlesco de Aristóteles nos lleva a pensar que su innovación tuvo que provocar necesariamente una polémica mordaz, aunque en su *Retórica* citase con frecuencia los discursos de Isócrates como modelos de oratoria. Los discípulos contribuían también con lo suyo a enconar la polémica. Se comprende, pues, por todas estas razones, que los dos venerables maestros, Platón e Isócrates, se sintiesen movidos a intervenir, aconsejando moderación. Las más recientes investigaciones sobre el *Fedro,* de Platón, tienden a situar el famoso homenaje que al final de esta obra se rinde a la vena filosófica de Isócrates en aquellos años posteriores y no, como antes se daba por seguro, en una época temprana[612] en la que cuadrarían mal aquellas palabras de elogio, si se tiene en cuenta la actitud de repudio adoptada desde el primer momento por Isócrates. Considerarlas como una ironía sería una solución inaceptable, puesto que presentan todos los caracteres de la verdad y Platón, pese a todas sus reservas, no tenía más remedio que comprender profundamente la diferencia que había entre Isócrates y otros retóricos del tipo de Lisias. Cuando pone en boca de Sócrates

---

problema de si la retórica era o no una verdadera *techné,* problema que en el *Gorgias* había nepado en redondo. (Cf. el capítulo "El *Fedro*" más adelante.) Allí pide que se le dé una nueva fundamentación a base de la dialéctica. SOLMSE.N, *ob. cit.,* en el cuadro que traza sobre el desarrollo de la primitiva retórica aristotélica, presenta un paralelo perfecto a este cambio sobrevenido en la actitud de Platón ante la retórica, pero sin asignar al *Fedro* el lugar que le corresponde. A mí me parece lo más verosímil que el *Fedro* sea posterior al *Grilo* de Aristóteles (algún tiempo después de 362), aunque no demasiado posterior. En el *Grilo,* como en el *Gorgias,* la retórica no es considerada como una *techné,* mientras que en el *Fedro* puede convertirse en tal. El curso de retórica de Aristóteles refleja en sus distintos estratos este proceso. En todo caso, creo que el *Fedro* debe considerarse anterior a la *Antídosis* (año 353).

611 110 Cf. SOLMSEN, *ob. cit.*, p. 207. BLASS, *ob. cit.*, p. 452, seguía explicando los ataques de Cefisodoro contra la teoría Platónica de las ideas (¡en una obra contra Aristóteles!), al modo de la sabiduría escolástica de la baja Antigüedad, por la total ignorancia del discípulo de Isócrates. Para ello, sitúa esta obra después de la muerte de Isócrates, cuando ya la secesión aristotélica de la escuela Platónica mediante la fundación de una escuela propia, y a través de sus ataques literarios, tenía que ser conocida de todo el mundo. Véase mi *Aristóteles,* pp. 50 *s.*

612 111 Cf. *infra,* p. 985.

la profecía de que Isócrates sabrá desarrollar algún día sus dotes naturales más bien filosóficas para crear algo propio, nos plantea el problema de ver hasta qué punto la trayectoria posterior del retórico justificó realmente aquellas esperanzas.

La actitud retraída de Isócrates en su polémica del discurso sobre la *Antídosis* encaja perfectamente en aquella imagen.[613] Cuadra muy 941 bien con el elogio relativo que Platón le tributa en el *Fedro.* La concesión hecha por él a Platón estriba en su distinto modo de enjuiciar los estudios teóricos. Ahora está dispuesto a reconocer que la dialéctica o "erística", como gusta de seguir llamándola, y las ciencias matemáticas de la astronomía y la geometría no dañan, sino que benefician a la juventud, aunque el beneficio no sea tan grande como sus representantes se figuran.[614] Con ello se alude visiblemente a la Academia Platónica, la cual se había caracterizado siempre, pero sobre todo en las últimas décadas de Platón, por la asociación de estas dos ramas de enseñanza.[615] Es cierto que "la mayoría de la gente" considera estas cosas vana charlatanería y "micrología", pues es incapaz de comprender de qué sirven para la vida cotidiana.[616] Recordamos que el propio Isócrates había mantenido este mismo criterio en sus obras anteriores, empleando incluso las mismas palabras para atacar a Platón.[617] Ahora se ve constreñido a ponerse a la defensiva; tal vez ha aprendido también a considerar la cosa desde otro punto de vista y concede de buen grado que los estudios lógicos y los matemáticos tienen una importancia no desdeñable, aun cuando destaca nuevamente la imposibilidad de aplicarlos a la práctica.[618] Es cierto que a esta cultura puramente lógica y conceptual no puede dársele el nombre de filosofía, puesto que no da normas ni para el bien hablar ni para el bien obrar.

---

613 112 Isócrates, en *Antíd.,* 258, dice cautamente que son "algunos" filósofos erís-ticos los que le difaman, estableciendo, por tanto, una distinción entre el mismo Platón y su discípulo Aristóteles.

614 113 *Antíd.,* 261. La misma posición adopta Isócrates en su última obra, *Pa-natenaico,* c. 26

615 114 El mismo Platón, en el libro 7 de la *República,* explica su *paideia* como una combinación de matemática y dialéctica.

616 115 *Antíd.,* 262.

617 116 En Sof., 8, emplea las mismas palabras ἀδολεσχία καὶ μικρολογία con referencia a la formación dialéctica, como Platón quería.

618 117 *Antíd.,* 263-265.

Es, sin embargo, un ejercicio del alma y una iniciación en la verdadera filosofía, es decir, en la cultura político-retórica.[619] Como tal, la equipara sobre poco más o menos al estudio de la gramática, la música y la poesía, las cuales se encaminan al mismo fin: capacitar al hombre para que pueda asimilarse los más serios y elevados problemas.[620] Por eso, coincidiendo con el Cálleles del *Gorgias* Platónico, considera perfectamente plausible el ocuparse por algún tiempo de aquella "llamada filosofía" de los Platónicos, siempre y cuando que se tomen medidas para que la naturaleza de los alumnos no se seque espiritualmente y se convierta en un esqueleto,[621] para acabar desembocando en 942 las naderías de los antiguos sofistas (con lo cual se alude a los que hoy llamamos presocráticos) . Estas artes de prestidigitadores, que sólo causan la admiración de los ignorantes, debieran, en efecto, desterrarse hasta en sus mismas raíces de los centros de cultura.[622] La Academia dedicaba precisamente por aquellos años una atención redoblada a estos estudios, como lo demuestran el *Parménides y* el *Teeteto,* de Platón, y las obras de sus discípulos. Hay que concluir, pues, que este último mandoble iba dirigido

---

[619] 118 *Antíd.,* 266.

[620] 119 En *Antíd.,* 266, aunque Isócrates se muestra dispuesto a considerar la dialéctica como una ocupación más varonil que la cultura musical de viejo estilo enseñada en las escuelas (διδασκαλεῖα), sitúa en general sus efectos en el mismo plano que los de ésta. Al parecer, los representantes de la explicación poética se resintieron por estas manifestaciones despectivas acerca de la cultura literaria. Cf. *Panat.,* 18. Desgraciadamente, Isócrates no llegó a poner en práctica su propósito *(Panat.,* 25) de escribir una obra especial acerca de las relaciones entre la *paideia y* la poesía. Seguramente al anunciarlo tendría presente como ejemplo (¿o como modelo?) la *República* de Platón.

[621] 120 *Antíd.,* 268. También Calicles, en PLATÓN, *Gorg.,* 484 C-D, censura en la cultura dialéctica de los socráticos el que, si se lleva demasiado lejos, incapacita a sus adeptos para conocer las leyes y los discursos necesarios para el trato social. Les "aisla de la vida" y les priva de todo conocimiento del hombre. Isócrates tiene presente esta crítica. Platón cree haber refutado en el *Gorgias* estos reproches de Cálleles, pero Isócrates vuelve a recogerlos en su totalidad, lo cual demuestra que este antagonismo entre los dos ideales de cultura es inmortal. Cf. también *Panat.,* 27, 28.

[622] 121 *Antíd.,* 268-269. Ya en su *Elena,* 2-3, había atacado Isócrates a los filósofos presocráticos Protágoras, Gorgias, Zenón y Meliso como simples buscadores de paradojas, previniendo en contra de su imitación. En la *Antídosis* censura a Empédocles, Ion, Alcmeón, Parménides, Meliso y Gorgias. Desde luego, critica a Gorgias no como retórico, sino como el inventor del famoso argumento "el ser no es", que fue una exageración de las paradojas a que eran tan afectos los filósofos eleáticos.

también contra la Academia. Isócrates puede reconocer asimismo, en su conjunto, el valor de la dialéctica Platónica y de las ciencias matemáticas como gimnasia del espíritu. Pero las especulaciones metafísicas en torno al ser y a la naturaleza, asociadas a los nombres de Empédocles, Parménides, Meliso y otros, son consideradas por él simplemente como una necedad y provocan su indignación.[623]

Por donde Isócrates llega por fin a determinar la esencia de la verdadera cultura y a contraponerla al concepto de la cultura falsa o verdadera nada más a medias. Sin embargo, es aquí precisamente donde se revela hasta qué punto su pensamiento se halla supeditado al de su adversario. Las investigaciones filosóficas de Platón sobre la educación del hombre habían hecho que la luz de la conciencia se proyectase con tanta claridad sobre los problemas decisivos, que Isócrates, involuntariamente, ya sólo acierta a expresar su criterio discrepante 943 en forma de negación del punto de vista Platónico. ¿Qué es, pues, la formación del hombre o la "filosofía" interpretando esta palabra en el verdadero sentido y no en el sentido científico que le da Platón? Isócrates recoge también aquí cosas dichas antes, procurando tan sólo expresar con mayor claridad sus pensamientos.[624] El punto decisivo para él es y sigue siendo éste: que a la naturaleza humana no le es dable alcanzar una auténtica ciencia, en el sentido estricto del "episteme" Platónico, de lo que debemos hacer o decir (pues para Isócrates ambas cosas forman una unidad). Por eso, para él sólo existe una sabiduría (σοφια). La esencia de ésta consiste en descubrir certeramente en general lo mejor para el hombre a base de la mera opinión (δόξα). Por tanto, el nombre de "filósofo" debe darse al hombre entregado a esos esfuerzos por medio de los cuales

---

623 122 En el *Parménides* y el *Teeteto* de Platón se discuten vivamente los problemas de la escuela de los eleáticos, de Heréclito y de Protágoras. En las listas de obras de Aristóteles se citan especialmente obras sobre Jenófanes, Zenón, Meliso, Alcmeón, Gorgias y los pitagóricos. Estos estudios surgieron del contacto intensivo de la Academia con los antiguos pensadores y sus frutos se manifiestan ya en las partes más antiguas de la *Metafísica* de Aristóteles, sobre todo en el libro primero, que trata de los pensadores anteriores a él. Jenócrates escribió acerca de Parménides y los pitagóricos, Espeusipo sobre los pitagóricos, Heráclides Póntico acerca de los pitagóricos, de Demócrito y de Heráclito. No es infundado, por tanto, el considerar la polémica de Isócrates contra los antiguos filósofos como una parte de su crítica de la *paideia* Platónica. Ésta le contrariaba también por este renacimiento del estudio de los presocráticos (Cf. *Antíd.,* 285). Imagínese lo que habría dicho de las formidables obras histórico-filosóficas de la escuela del viejo Aristóteles que surgirían más tarde de aquellos inicios.

624 123 *Antíd.,* 270 ss.

puede recoger los frutos de *esta* "frónesis".[625] Isócrates coincide aparentemente con Platón en que concibe el conocimiento de los valores (τὸ φρπμεῖν) como la meta y el compendio de la cultura filosófica del hombre. Pero reduce de nuevo este concepto a la significación puramente práctica que tenía en la conciencia ética del helenismo presocrático. Todo lo teórico aparece radicalmente eliminado de él. No encierra el menor conocimiento de la virtud o del bien en sentido Platónico, pues según Sócrates ese conocimiento no existe, al menos para los simples mortales.[626] Con lo cual desaparece también el postulado de una *techné* política en el sentido del *Gorgias* Platónico, pues ésta tendría que basarse precisamente en ese conocimiento absoluto del bien, como luego había de exponer positivamente Platón en su *República.* La censura que éste dirige en el *Gorgias* a los grandes estadistas del pasado por no poseer la norma infalible de esta *techné* recae, según Isócrates, sobre el mismo que la formula, pues al aplicar a los hombres una pauta sobrehumana lo que hace es precisamente agraviar a los mejores de ellos. El hecho de que más tarde Platón dijese, en el Menón, que la virtud de aquellos hombres ensalzados no descansaba en un saber real, sino simplemente en una opinión acertada que les había conferido como un "don divino" (θείᾳ μοίρᾳ), constituía para Isócrates el mayor elogio que podía tributarse a un mortal.[627] Mientras que para Platón la fase superior de la *areté* y de la *paideia* empieza precisamente más allá de este éxito basado en el 944 instinto y en la inspiración, el sistema de educación de Isócrates, sometiéndose por sí mismo a una limitación consciente y llevado de su escepticismo de principio, se mueve exclusivamente en la fase del simple criterio personal y de la mera opinión. Para él, la opinión acertada no es un problema de conocimiento exacto, sino de genio, y como tal inexplicable y refractario a ser trasmitido por medio de la enseñanza.

---

[625] 124 *Antíd.,* 271.

[626] 125 Obsérvese la acentuación de las palabras "*esta* frónesis" (ἡ τοιαύτη φρόνησις) en *Antíd.,* 271, con las que el conocimiento político-práctico de los valores reconocidos por Isócrates se contrapone a la *frónesis* teórica de Platón. Acerca del cambio de la *frónesis* para convertirse en el conocimiento metafísico del ser en la filosofía Platónica, Cf. mi obra *Aristóteles,* pp. 102 *ss.*

[627] 126 Cuando en *Antíd.,* 233-234, se presenta como modelos del ideal político-retórico de la *areté,* al lado de Solón y Clístenes, a los estadistas del periodo clásico de la democracia ateniense Temístocles y Pericles, a quienes se ataca en el *Gorgias y* en el Menón Platónicos, es indudable que Isócrates se identifica con las figuras atacadas, lo mismo que antes había hecho suya (Cf. *supra,* p. 941, n. 120) la causa de Calicles.

La sensación de que Platón y los socráticos exaltan enormemente el poder de la *paideia,* explica el que Isócrates tienda a dar una versión tan injusta y tan exagerada de sus adversarios y el que les atribuya la pretensión de poder inculcar la virtud y la justicia incluso a hombres malos por naturaleza.[628] En ninguna parte resaltan las limitaciones espirituales de Isócrates con mayor claridad que en su crítica de la teoría Platónica de la *paideia.* Pese a toda la aversión que siente contra las sutilezas conceptuales de la dialéctica, no es del todo inasequible a su valor como instrumento formal de cultura y la misma concesión acaba haciendo con respecto a las matemáticas, si bien éstas se hallan todavía más distantes que la dialéctica de su concepto de la "filología", es decir, del amor por la palabra.[629] En cambio, no comprende absolutamente nada de la conexión existente entre la purificación espiritual que se logra mediante la dialéctica y la irrupción de lo moral en el alma del hombre, y su sentido orientado exclusivamente hacia lo práctico no traspasa jamás este límite para llegar a la claridad mística que da la intuición intelectual de una norma absoluta, en la que, en último resultado, radica la certeza Platónica de una educación humana superior. Isócrates aplica a esta suprema concepción de la esencia de la *paideia* el rasero de su inasequibilidad para gran número de aspirantes, lo que le lleva a considerar esta meta como ilusoria. La última e inapelable instancia de sus juicios es siempre el sentido común, y contemplado desde este punto de vista le parece fantasmagórico el puente que Platón tiende entre aquella idea absoluta y la misión moral y educativa del hombre.[630]

Pero el nuevo giro de la Academia hacia la retórica tenía necesariamente que ofrecerle también a Isócrates, con independencia de la crítica que allí se hacía de él, un lado positivo. Tal vez fuese la concesión implícita en ella de la necesidad indeclinable de una cuidadosa cultura formal del lenguaje lo que le inspiró en el discurso de la *Antídosis* aquellas palabras de otro modo difíciles de comprender: las palabras en que dice que quienes se ocupan de la educación moral (en un sentido Platónico) serían mejores si se dedicasen más

628 127 *Antíd.,* 274.

629 128 "Filología": *Antíd.,* 296.

630 129 *Antíd.,* 274-275: una *techné* del tipo de la que exigen los dialécticos ni ha existido antes ni existe tampoco ahora. Pero antes de inventar semejante *paideia* (ἡ τοιαύτη παιδεία), convendría abstenerse de prometérsela a otros. La ὑπόσχεις significa aquí lo que el profesor se compromete a enseñar a sus alumnos (Cf. *supra,* pp. 4935.) y es sinónimo de επάγγελμα.

945 a la retórica y su *eros* se orientase hacia el arte de la persuasión.[631] Al decir esto no se alude solamente al desarrollo de las dotes de la inteligencia, sino también, de modo visible, al mejoramiento del carácter moral. Es cierto que no existe un saber infalible que conduzca a la virtud, corno antes había dicho Isócrates, pero sí es posible ir modificando y ennobleciendo gradual e involuntariamente todo el ser del hombre dando al espíritu como ocupación un objeto digno. Y es precisamente la cultura retórica la que puede hacer esto.[632] Esto quiere decir que cuando Platón la juzga indiferente en materia de moral y además un estímulo para el abuso, no comprende, según Isócrates, los efectos de la verdadera retórica. Ésta no versa sobre los intereses encarnados en los negocios individuales, sobre los que recaía la enseñanza retórica en tiempos anteriores, sino sobre los supremos bienes y asuntos comunes de los hombres; los actos a que sirve de acicate son los más convenientes y saludables, y el retórico en quien la consideración y el enjuiciamiento de estos problemas, a fuerza de tratar constantemente con ellos, se convierta en una segunda naturaleza tiene por fuerza que adquirir, no sólo para el asunto que se debate, sino también para todos sus actos en general, esta capacidad de pensar y hablar certeramente, que es el fruto natural de un estudio serio del arte retórico.[633] Isócrates no busca la misión del orador, de un modo abstracto, en las distintas manifestaciones de su elocuencia y en sus premisas espirituales de carácter formal, que primero se le vienen a uno al pensamiento al tratar de esto, es decir, en los medios técnicos de persuasión, sino en su propia comunicación como carácter. Pues lo verdaderamente convincente en todo discurso es la personalidad que está detrás de la palabra hablada o busca su expresión en ella.[634] Platón había reprochado a la retórica el que empujaba al individuo a la *pleonexia,* o sea la satisfacción de sus impulsos naturales, a la "apetencia de más", por tratarse de un simple medio despojado de un fin moral.[635] Isócrates recoge esta frase, demostrando con ello una vez más que al determinar la esencia de la

[631] [130] *Antíd.*, 275. El concepto Platónico del *eros* se emplea intencionalmente aquí. Sería digno de un tema mejor que el de la sutileza dialéctica, hacia la cual lo desvía Platón.

[632] [131] Ya se había dicho así en Sof., 21, y de un modo más positivo todavía en *Nic.*. 7.

[633] 132 *Antíd.*, 276-277.

[634] 133 *Antid.*, 278.

[635] [134] PLATÓN, *Gorg.*, 508 A. El retórico Calicles es aquí el verdadero representante de la *pleonexia.*

verdadera cultura no hace otra cosa que contestar a la crítica de Platón.[636] Ya 946 en su *Discurso sobre la paz,* al debatirse con la idea de poder del partido imperialista ateniense, había seguido la táctica no de rechazar pura y simplemente su tendencia a lograr más como tal, sino de probar que tergiversaban en un sentido burdamente material este instinto fundamental de la naturaleza humana, desviándose con ello del camino recto.[637] Pues bien, lo que allí postulaba para la política de! estado lo repite en el discurso de la *Antídosis* como postulado de la personalidad individual. Y así como allí había intentado demostrar que su política de conquistas morales y de estricta juridicidad era la única verdadera *pleonexia,* aquí rechaza la equiparación Platónica de la *pleonexia* a la injusticia y a la violencia y se esfuerza en probar que con ese criterio no se podría, en realidad, llegar muy lejos en la vida. Aquí vuelve a enlazarse con la vieja convicción griega de la utilidad de la justicia. Y así, la tendencia a los fines superiores de la cultura moral y espiritual se convierte para él en la verdadera satisfacción de aquel impulso primigenio del propio enriquecimiento y de la propia exaltación del yo. Y así como la verdadera filosofía no consiste en lo que los llamados filósofos predican como tal, la verdadera *pleonexia* no es lo que ellos censuran como el fruto maligno de la retórica. La auténtica retórica, que es la verdadera filosofía y la verdadera formación del espíritu, conduce también a una forma del propio enriquecimiento superior a la lograda por medio del placer, del robo y de la violencia, a saber: a la cultura de la personalidad como meta inherente a ella.[638]

---

[636] 135 Podría comprobarse, sin dejar lugar a dudas, que se trata de una réplica al reproche Platónico de que la retórica enseña a los hombres la mera satisfacción de los impulsos naturales egoístas. Ya en *Antíd.,* 275, recomendaba Isócrates a los adeptos de la filosofía que aplicasen mejor su *eros* a la oratoria y se entregasen con toda el alma "a la verdadera *pleonexia*", acerca de la cual se proponía decir algo más dentro de poco. Era una observación picante, cuyo sentido se aclara en *Antíd.,* 281 *ss.* Aquí dedica a la esencia de la *pleonexia,* a la apetencia de más, profundamente arraigada como instinto de posesión en la naturaleza del hombre, una investigación especial, en la que intentar dar a este concepto un rumbo positivo. Es éste el punto en que Isócrates traza una nítida línea divisoria entre él y el Calicles de Platón. Esta línea divisoria es la de la moral.

[637] 136 *De pace,* 33. Ya en esta obra, c. 31 ss., se ve claramente que Isócrates es contrario al amoralismo del Calicles Platónico y su teoría del derecho del más fuerte, con la que Platón relaciona en el *Gorgias* la retórica de sus ideales po-litico-prácticos de cultura. En la *Antídosis* Isócrates procura separar nítidamente ambas cosas.

[638] 137 *Antíd.,* 282 y 285. En 283 Isócrates censura el abuso de las palabras en que incurren los filósofos, al transferirlas de las cosas supremas a las peores y más reprobables. En

Isócrates ve esta teoría realizada en la educación que su escuela da a los jóvenes y la contrapone, por su estudio abnegado, al desenfreno 947 de la masa inculta de la juventud ateniense, que dilapida sus fuerzas en la embriaguez, el juego y los apetitos sensuales.[639]

En el discurso de la *Antídosis.* Isócrates reduce a dos fuentes las críticas que se oponen a su clase de educación: la maledicencia de los falsos educadores, es decir, de los filósofos, y las calumnias políticas de los demagogos. Insensiblemente, se desliza de la refutación del primer grupo de críticas a la del segundo, al quejarse de que en Atenas se ve con mejores ojos a la juventud que malgasta su tiempo estérilmente y sin rumbo que a la juventud preocupada por cosas serias, porque se la considera inocua e incapaz de crítica políticamente. Con esto se abre el camino para llegar al final de la autodefensa de su sistema educativo y de su examen a la luz del verdadero ser y de los verdaderos deberes del pueblo ateniense. En el *Panegírico,* el mayor elogio que había podido hacer de Atenas era el presentar a esta ciudad como la patria de toda cultura superior, de la que el espíritu griego había irradiado a todos los países y que había enviado sus discípulos como maestros al resto del mundo.[640] Ahora, Isócrates invierte esta idea y la convierte en razón decisiva para probar la necesidad y la significación nacional de la retórica. Desde el primer momento había visto en ella la verdadera encarnación del impulso primigenio y creador de cultura de la "filología", del amor al *logos*.[641]

---

realidad, él mismo cambia el sentido de la palabra *pleonexia* de algo moralmente repugnante en algo ideal. Al hacerlo, sigue de manera visible el ejemplo de Platón, quien en *Simp.*, 206 A, define el *eros* idealizado como el impulso de asimilarse lo más bello y lo mejor (Cf. *supra,* p. 581, donde se alude ya a la análoga transmutación de los conceptos del amor —ideal— de sí mismo por Aristóteles). En el *Gorgias,* Platón enseñaba, de modo análogo, que el poder a que aspiran los hombres egoístas de poder político no es un poder real. Isócrates pretende demostrar por los mismos medios que *su* retórica conduce a este verdadero y superior enriquecimiento humano de sí mismo. Esto quiere decir que ha aprendido algo de la lan aborrecida dialéctica.

639 138 *Antíd.,* 286-290. La pintura de la ambiciosa juventud de su escuela, que culmina en el ideal del dominio de sí mismo y de la preocupación de velar por sí mismo (Cf. 304), es perfectamente socrática. Isócrates recoge la moral práctica de los socráticos, aunque sin la dialéctica ni la ontología Platónicas, y la funde con su cultura retórico-política.

640 139 *Paneg.,* 47-50.

641 140 *Antid.*, 296.

No es ateniense el despreciar el logos ni sentir odio por la cultura del espíritu, odio que ahora es frecuente encontrar entre los poderosos políticos y entre la masa y que constituye un síntoma de degeneración del estado ático. Se trata, evidentemente, de un juicio bastante vago, que cualquiera puede con facilidad interpretar a su antojo, si bien existe una norma objetiva para hacer lo que es ateniense y lo que no lo es. Lo verdaderamente sustancial y permanente de la obra de Atenas para el mundo, a los ojos de todos los demás griegos, es la cultura.[642] Y si el propio pueblo ateniense ha caído tan bajo que ya no comprende esto, será oportuno recordar que la fama de la ciudad en el mundo entero se debe al espíritu ático. ¿Cómo es posible que el pueblo considere más amigos de él y más benéficos a los toscos y violentos demagogos que le hacen odioso ante el resto de la humanidad que a los verdaderos agentes de la cultura, que han sabido inculcar el amor a Atenas a cuantos se han acercado a ellos? Al perseguir a los representantes de su cultura espiritual, los atenienses hacen lo mismo que si los espartanos castigasen 948 las actividades guerreras o los tesalinos anatematizasen la cría de caballos y la equitación.[643]

En aquellos años que siguieron al desastre de la segunda liga marítima ateniense, planteábase de cierto, por las razones que fuese, la necesidad de salir políticamente en defensa de la cultura. Los demagogos a quienes Isócrates y sus correligionarios hacían responsables de las desdichas de Atenas pasarían seguramente al contraataque. La tendencia más radical de la democracia fue adoptando una actitud cada vez más hostil ante la cultura a medida que se iba definiendo el entronque entre la cultura y la crítica política. Es un hecho que los representantes de la cultura, a pesar de todas las discrepancias de principio en cuanto a la esencia de la verdadera *paideia,* se mantenían todos en su fuero interno alejados por igual del estado ateniense, tal como entonces existía. De este profundo antagonismo habían brotado, en efecto, las ideas políticas de reforma mantenidas por Isócrates en el *Areopagítico* y en el *Discurso sobre la paz.* Ahora en su gran discurso de defensa aboga abiertamente en pro de sus ideales educativos.[644] Lo que sublevaba a la masa, la creación de una nueva aristocracia espiritual en vez de la antigua

[642] 141 *Antíd.,* 295-297, 293 ss. Cf. 302: "en los pugilatos físicos los atenienses compiten con muchos otros, pero en el campo de la cultura *[paideia]* todo el mundo reconoce de buen grado la primacía de aquéllos".

[643] 142 *Antid.,* 297-298.

[644] 143 Así aparece todo a lo largo de la última sección de la *Antídosis* (291-319).

nobleza de nacimiento, que había perdido ya de modo definitivo su importancia, era precisamente el ideal consciente de la educación isocrática. Su defensa culmina en la idea de que la verdadera educación era incompatible con una sociedad dominada por demagogos y sicofantes.[645] Pero, al mismo tiempo, pretende demostrar que este tipo de educación no contradice al espíritu del estado ateniense de por sí, y de nuevo es el ejemplo de los antepasados el que sirve de punto de apoyo a su crítica. Los estadistas que hicieron grande a esta ciudad no eran gentes de la calaña de los actuales demagogos y agitadores. Fueron hombres de elevada cultura y espíritu superior los que expulsaron a los tiranos e instauraron la democracia y los que luego vencieron a los bárbaros y unificaron a los griegos liberados bajo la dirección de Atenas. No eran hombres exactamente iguales que los demás, sino hombres que descollaban por sobre los demás. Honrar, amar y cultivar estas personalidades excepcionales: tal es la exhortación con que termina este discurso de Isócrates.[646] Pero ¿quién 949 no percibe el profundo pesimismo que flota sobre sus palabras? Estas palabras fingen pronunciarse ante un tribunal, pero en realidad salen del retraimiento de un rincón desde el que ya no se ofrece ninguna posibilidad de influir en la marcha de las cosas, porque el abismo entre el individuo y la masa, entre la cultura y la incultura es ya insondable.

Sólo partiendo de aquí se comprende por qué Isócrates y los círculos personificados por él se remontan por encima de la estructura del estado-ciudad griego heredado del pasado y por encima de sus formas a nuevas tareas panhelénicas. Partiendo de aquí puede comprenderse también el tan comentado "fracaso" de la capa social más culta al llegar la hora de la última lucha en pro de la libertad de la *polis* griega. Isócrates vio en la nueva estrella ascendente del rey Filipo de Macedonia, en que los defensores de la *polis* veían un signo funesto, todo lo contrario, la luz de un porvenir mejor, y saludó en su *Filipo* al gran adversario de Atenas como el hombre a quien la

---

645 144 De acuerdo con *Antid.*, 299-301, los delatores y demagogos políticos son la gran mancha del nombre limpio de Atenas; ésta debe la grandeza sólo a su cultura *(paideia)*. El pasaje es interesante por la profunda distinción entre cultura y vida política contemporánea. Cuando habla de los directores de esa cultura, que han hecho que se ame y respete a Atenas en todo el mundo, está pensando en sí mismo entre los primeros. Y sin duda está en lo cierto.

646 145 Valora a todos los grandes estadistas del pasado según su cultura y educación *(Antid.*, 306-308). Y concluye que sólo su superioridad intelectual es la que ha hecho grande a la ciudad.

tyché había conferido la misión de realizar su idea panhelénica. Él asumiría ahora la tarea de conducir a todos los estados griegos contra los bárbaros, que en otro tiempo, en el *Panegírico,* asignara Isócrates a Atenas y a Esparta.[647] De los hombres que eran en Atenas el alma de la resistencia contra Macedonia, incluso de Demóstenes. no hablaba nunca más que como de hombres incapaces de hacer ningún bien a la *polis.*[648] El estado y la cultura, que en el siglo v se habían compenetrado y fortalecido mutuamente, se disociaban ahora cada vez más. Mientras que por aquel entonces la poesía y el arte iluminaban la vida de la comunidad política, ahora la filosofía y la cultura se enfrentaban a ella con sus postulados críticos y los políticamente descontentos veían engrosar sus filas. La última obra de Isócrates, el *Panatenaico,* nos lo revela preocupado del mismo gran problema de política interior que en el *Areopagítico:* el problema de cuál era la mejor constitución para Atenas. La retórica de la escuela isocrática fue acentuando cada vez más el factor intrínseco del arte oratorio: la política.[649] A ello contribuyó también, visiblemente, la influencia de Platón, que veía en el mero formalismo la falla principal de la cultura retórica. Asimismo impulsaron a Isócrates en esta dirección, con fuerza cada vez mayor, la coacción de las condiciones externas y la actitud adoptada por él ante la situación política de Atenas. Como había reconocido desde el primer momento la necesidad de dar a la retórica un contenido material, no le era difícil seguir expandiéndose hacia este lado. Así se explica que su gimnasio retórico tomase un carácter cada vez más marcado de alta escuela política. El espíritu panegírico fue viéndose relegado en ella ante el espíritu crítico-educativo. Es cierto 950 que aún da un último destello en el *Panatenaico,* pero en este elogio de Atenas con que el anciano de noventa y siete años se despide de su *polis*[650] se echa de menos ya aquel elevado y esperanzado impulso de las obras de la edad viril. Se desparrama en consideraciones históricas acerca de la mejor forma de gobierno, la cual consiste según Isócrates en una combinación acertada de los tres tipos

---

647 146 *Filipo,* 8-9.

648 147 Isócrates, *Carta II,* 15. Debe aludir a Demóstenes: en la fecha de la carta era el verdadero jefe de la resistencia contra Filipo.

649 148 Cf. *Panat.,* 2-4, en relación con su creciente desprecio del estilo.

650 149 Ésta es la edad que menciona en el final del *Panat.* (270) ; en la introducción (3) dice que tiene noventa y cuatro años. Su trabajo en el discurso se interrumpió con una larga enfermedad.

fundamentales de constitución.[651] Entiende que lo más aconsejable es una democracia con un fuerte tinte aristocrático, fórmula que considera ya probada por el periodo de florecimiento de Atenas, durante el cual rigió este tipo de constitución. En este punto Isócrates aprendió también de Tucídides, cuyo Pericles presenta al estado ateniense, en su discurso fúnebre, como una combinación ejemplar de los elementos positivos de todas las clases de constitución. Esta teoría influyó en los estadistas peripatéticos e informó, a través de ellos, la obra del historiador Polibio. sobre todo en su modo de exponer el espíritu del estado romano, y el ideal de estado de Cicerón en *De república.*

651 150 Contiene también algunos trozos sobre la verdadera *paideia:* nótese el interesante pasaje 30-33, que es una extensa definición de la *paideia.* Todo lo que diré en alabanza de la *paideia* ateniense se apoya en su alabanza de los antepasados. Lo que ama en Atenas es su pasado.

VII. JENOFONTE: EL CABALLERO Y EL SOLDADO IDEALES

951

ENTRE LOS escritores del círculo socrático —si dejamos a un lado el genio de Platón, que descollaba por encima de todo y cuya obra literaria fue conservada por su escuela— sólo un hombre aislado del grupo, Jenofonte, ha llegado a nosotros a través de numerosos escritos. En cambio, los discípulos como Antístenes, Esquines y Aristipo, preocupados solamente por imitar las diatribas morales de su maestro, apenas representan para nosotros más que meros nombres. Y esto no es una simple jugada del azar. Por la variedad de sus intereses, por su forma de exposición y por lo vital de su personalidad, atractiva aun en lo que tiene de limitado, Jenofonte ha sido siempre un favorito del público lector. El clasicismo de la baja Antigüedad le consideraba con razón como uno de los representantes característicos de la *charis* ateniense.[652] Aunque no se le lea directamente, como se hace hasta hoy en nuestras escuelas, por la transparente sencillez de su lenguaje, viendo en él el primer prosista griego; aunque se le juzgue simplemente a través de la lectura de los grandes autores de su siglo, de un Tucídides, un Platón o un Demóstenes, se tiene la sensación de que era la encarnación más pura de su tiempo. Y muchas cosas que podrían parecemos hoy espiritualmente triviales a pesar del encanto de su forma, toman un aspecto distinto.

Pero ni siquiera un Jenofonte puede, a pesar de su carácter burgués tan bien cimentado y de su claridad, ser considerado sencillamente como la expresión típica de su época. También él era un hombre aparte, con un destino peculiar, fruto consecuente de su modo interior de ser, a la par que de su actitud ante el mundo circundante. Jenofonte, que había nacido en uno de los *demos* atenienses, el mismo de que descendía Isócrates, pasó por las mismas desdichadas experiencias que éste y Platón en la última década de la guerra del Peloponeso, que fue la época en que se hizo hombre. Se sintió atraído por Sócrates, como tantos jóvenes de su generación, y aun cuando no llegó a contarse entre sus discípulos en sentido estricto, fue tan profunda la

---

652 1 Cf. la obra de Karl MUENSCHER, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur* (Leipzig, 1920), especialmente el cap. iv. "Xenophon in der griechi-schen Literatur der Kaiserzeit", en que el autor precisa de un modo detallado y con ayuda de un inagotable material histórico la posición de Jenofonte en el periodo del aticismo.

impresión que aquel hombre dejó en él, que a su vuelta del servicio militar en el ejército de Ciro elevó al querido maestro, en sus obras, más de un monumento perdurable. No fue Sócrates, sin embargo, quien selló el destino de su vida, sino su ardiente inclinación a la guerra y a la aventura, que le empujó al círculo mágico 952 de que era centro la figura romántica de aquel príncipe rebelde de los persas, llevándole a enrolarse bajo las banderas de su ejército de mercenarios griegos.[653] Esta actuación, que él nos relata en el más brillante de sus libros, la *Anábasis o Expedición de Ciro,* le puso en contacto muy sospechoso con las influencias políticas de Esparta.[654] y hubo de pagar las inapreciables experiencias militares, etnográficas y geográficas adquiridas durante su campaña asiática con el extrañamiento de su ciudad natal.[655] En su *Anábasis* nos habla de la finca campestre de Escilo, situada en la región agraria de Elis, en el noroeste del Peloponeso. que los espartanos le regalaron y donde encontró su segunda patria.[656] Disfrutó allí de algunas décadas tranquilas, consagradas a la vida rústica, al cuidado de su finca y a los ocios literarios. Ea afición a las variadas actividades del agricultor es, con el recuerdo de Sócrates y la inclinación a todo lo histórico y militar, una de las características principales de la personalidad de Jenofonte y también uno de los rasgos más importantes de su obra de escritor. La amarga experiencia política de su democracia natal le empujaba interiormente a tomar contacto con Esparta y a trabar un conocimiento más estrecho con los hombres dirigentes y las situaciones internas de este estado, que por aquel entonces ejercía un imperio casi ilimitado sobre Grecia; fue esto lo que le impulsó a su estudio sobre el estado de los lacedemonios y a su panegírico de Agesilao. Al mismo tiempo, extendió en su *Historia de Grecia* el horizonte de su interés político a toda la historia de su tiempo y recogió en la *Ciropedia* sus im-

---

653 2 Relatado en JENOFONTE., *Anábasis, III*, 1, 4 *s.*

654 3 JEN., *An.*, *iii*, 1. 5. sólo destaca el hecho de que desde la guerra del Peloponeso, en la que Ciro había apoyado a Esparta contra Atenas, existía un estado de hostilidad entre Atenas y Ciro. Pero al volver de la campaña de Asia se unió directamente a los espartanos que luchaban al mando de Agesilao en pro de la libertad de los griegos del Asia Menor y retornó a Grecia con el rey (*An., v,* 3, 6). Jenofonte subraya que regresó "por Beoda", lo cual quiere dar a entender, sin duda, que tomó parte en la batalla de Coronea de parte de los espartanos. Sobre el paso de Jenofonte al bando político de los espartanos, Cf. la ponderada critica de Alfred CROISET, *Xénophon, son carectère et son talent* (París, 1873), pp. 118ss.

655 4 JEN., *An.*, vii, 7, 57; v, 3, 7.

656 5 *An.*, v, 3, 7-13.

presiones persas. Jenofonte permaneció alejado de la patria durante las décadas del nuevo auge ateniense bajo la segunda liga marítima; no fue llamado de nuevo a su ciudad hasta la época de la decadencia de esta liga, la última gran creación política de Atenas, época en que procuró contribuir con algunos pequeños escritos de carácter práctico a la obra de reconstrucción del ejército y la economía. Poco después del fin de la guerra de la confederación (355), se pierden las huellas de nuestro escritor. Tenía a la sazón más de setenta años y lo más probable es que no sobreviviese a aquella época. Su vida abarca, pues, sobre poco más o menos, el mismo periodo que la de Platón.

953

Jenofonte figura, como indican las vicisitudes de su accidentada vida, entre los hombres que ya no podían sentirse encuadrados dentro del orden tradicional de su *polis,* sino que iban alejándose interiormente de él a través de los acontecimientos por ellos vividos. El exilio, que sin duda no había esperado, hizo que este abismo fuese, en un principio, infranqueable. Abandonó Atenas en el momento en que la confusión interior y la hecatombe exterior del imperio subsiguientes a las guerras perdidas empujaban a la juventud a la desesperación. Tomó en sus manos la dirección de su propia vida. Al redactar su escrito de defensa de Sócrates, que ahora figura como el libro primero a la cabeza de sus *Memorables,* escritas mucho más tarde — probablemente con motivo de la polémica literaria provocada a fines de la década del noventa por el libelo difamatorio del sofista Polícrates contra Sócrates y los socráticos—,[657] su incorporación al círculo de los defensores de Sócrates obedecía a una razón más bien política: al deseo de demostrar desde el destierro que Sócrates no debía ser identificado con las tendencias de un Alcibíades o de un Critias,[658] que la competencia de las escuelas nuevas por aquel entonces pretendía atribuirle como discípulos suyos, para desacreditar de este modo, como sospechoso de espíritu antidemocrático, cuanto tuviese alguna relación con Sócrates.[659] A esto no se habían atrevido siquiera los acusadores del maestro, en su proceso. También para Jenofonte era peligroso verse clasificado de una vez para siempre en esta categoría, suponiendo que

[657] 6 Cf. *supra,* p. 397.

[658] 7 Cf. JEN., *Mem., i, 2,* 12 *ss.*

[659] 8 ISÓCRATES, *Busiris,* 5.

abrigase el propósito de retornar algún día a su patria.[660] Este escrito, en el que debe verse una especie de manifiesto independiente contra la acusación política de Sócrates por Polícrates, permite llegar realmente a la conclusión de que su autor, en el momento de redactarlo, seguía pensando aún en el retorno a Atenas.[661] La posterior incorporación de este folleto, actual en su tiempo, a la extensa obra de las *Memorables,*[662] puede ponerse así en relación con una situación paralela: con la época en que Jenofonte es llamado de nuevo a su patria en la década del cincuenta del siglo IV, pues ahora aquel escrito cobraba nueva actualidad, como prueba del estado permanente de espíritu de su autor ante su ciudad patria. Al rendir un homenaje a la absoluta lealtad política de Sócrates, 954 Jenofonte atestiguaba también su propia lealtad política a la democracia ateniense, que muchos ponían en tela de juicio.[663]

Una gran parte de sus actividades como escritor se condensa en la década del cincuenta.[664] Indudablemente, el retorno a su ciudad patria sirvió de nuevo de incentivo a su productividad. Es lo más probable que fuese entonces cuando diese cima a su *Historia de Grecia,* que termina con la batalla de Mantinea (362) y en la que intenta esclarecer *a posteriori* la bancarrota del sistema espartano, tan admirado por él.[665] También su obra sobre el estado de

---

660 9 Cf. los esfuerzos de Isócrates para eximirse a sí mismo o eximir a su discípulo Timoteo del reproche de sentimientos antidemocráticos, *misodemia,* en *Areop.*, 57 y *Antíd.*, 131 (*supra,* pp. 912 s., 929 ss.).

661 10 *Terminus post quem* de la aparición de la obra de Polícrates contra Sócrates es el año 393, puesto que según Favorino, en DIÓGENES LAERCIO, II, 39, mencionaba la reconstrucción de las largas murallas por Conon. Jenofonte había regresado con Agesilao del Asia Menor a Grecia en el año 391 (Cf. *supra,* p. 952).

662 11 Cf. *supra,* p. 397.

663 12 La incorporación de esta obra a las *Memorables* se asemeja a lo que hoy llamamos una nueva "edición".

664 12a Si Jenofonte regresó ya para siempre o volvió a residir durante algún tiempo en Corinto, donde se instaló por algunos años después de abandonar Escilo, es cosa que probablemente no podrá llegar a saberse nunca con seguridad.

665 13 Naturalmente, Jenofonte trabajaría en su *Helénica* ya desde antes del año 362. Se comprende fácilmente que considerase como remate adecuado la nueva prueba de la debilidad espartana que fue la batalla de Mantinea, pues en su obra se describía primero el aupe de Esparta hasta convertirse en una potencia de primer orden y luego su decadencia. Con este tema nos encontramos también en Isócrates y en otros autores contemporáneos como la experiencia política más importante y como paralelo que debe servir de advertencia al presente en cuanto a la caída de la primera república

los lacedemonios corresponde al periodo posterior al derrumbamiento de la hegemonía espartana, como indica la consideración final de esta obra sobre Esparta en el pasado y en el presente.[666] La alianza entre Atenas y Esparta desde comienzos de la década del sesenta vuelve a acercarle a Atenas, que por fin le llama a su seno. En la quinta década del siglo IV, al derrumbarse también Atenas y deshacerse la segunda liga marítima, el infortunio nacional provoca una nueva intensidad educativa en las obras posteriores de Platón y de Isócrates, en las *Leyes,* el *Areopagítico* y el *Discurso sobre la paz.*[667] Jenofonte aporta a este movimiento, con cuyas ideas se siente vinculado interiormente, sus *Memorables* y otros escritos de menor extensión.[668] Entre sus últimas 955
obras, nacidas después de la vuelta del destierro, figuran con toda seguridad su escrito sobre los deberes de un buen caudillo de caballería, el *Hipparchicus,* en el que se hace referencia expresa a las necesidades de Atenas, la obra sobre el caballo y el jinete, relacionada con la anterior[669] y el folleto de política económica sobre las rentas, suponiendo que sea auténtico, como hoy parece admitirse de un modo casi general.[670] En este periodo parece que debiera

---

ática. Es lo que da a la obra de historia de Jenofonte su unidad interna.

[666] 14 Sobre la separación del final, por la que abogan algunos especialistas, Cf. *infra,* p. 963, n. 56.

[667] 15 Todas estas obras corresponden a la década del cincuenta. También el *Crítias* de Platón y su imagen ideal de Atenas debe interpretarse partiendo de este ambiente espiritual.

[668] 16 Un capítulo como la conversación de Sócrates con Pericles el Mozo, *Mem., iii*, 5, en que se parte del supuesto de que el enemigo principal de Atenas son los tebanos y se propone a los atenienses (¡en medio de la guerra del Peloponeso!) como modelo de la antigua *areté* espartana, sólo puede concebirse redactado en la época en que Atenas y Esparta eran aliados contra Tebas, después de iniciarse el nuevo auge de este estado, es decir, en las décadas del sesenta o del cincuenta del siglo iv. En la época que se simula en la conversación, pero antes de la batalla de las Arginusas, no existía peligro alguno de invasión beocia de Ática. En cambio, Cf. las normas que se dan en el *Hipparchicus* de Jenofonte, vii, 2 *ss.,* para el caso de una invasión de los beocios. El capítulo de las *Memorables* corresponde a la misma época en que estas medidas para la defensa de Atenas contra una invasión beocia tenían un valor de actualidad.

[669] 17 El *Hipparchicus* no da sus instrucciones para todo el mundo, sino para mejorar la instrucción de la caballería ateniense. El autor tiene presente como su misión el caso de la defensa de Ática contra una invasión de los beocios. Cf. vii, 1-4. Atenas debe esforzarse por oponer a los excelentes ejércitos de hoplitas tebanos una infantería ática que no desmerezca y a los jinetes beocios una caballería superior. A la situación ateniense se refiere también el escrito *Sobre el arte de la equitación;* Cf. c. 1. En la línea final esta obra se remite al *Hipparchicus.*

[670] 18 En v, 9, se menciona el abandono en la Guerra Sagrada del templo de

situarse también, preferentemente, su escrito sobre la caza, consagrado por entero al problema de la *paideia* real, puesto que se manifiesta con violencia contra la cultura puramente retórica y sofística.[671] Es una obra que encaja con dificultad en la quietud campestre e idílica de Escilo, donde ha pretendido encuadrarse por razón de su contenido. La experiencia que en ella se pone a contribución se remonta, naturalmente, a aquella época. Pero la obra a que nos referimos corresponde ya a la vida y a las actividades literarias de Atenas.

A través de toda la obra de Jenofonte como escritor resalta de un modo más o menos acusado el rasgo educativo consciente. No es sólo un tributo rendido por el autor a su época, sino una manifestación espontánea de su propia naturaleza. Hasta en el relato aventurero de su participación en la retirada de los diez mil griegos se contiene mucho que es directamente instructivo. Se trata de enseñar al lector cómo se debe hablar y actuar en ciertas situaciones de la vida. Al igual que los griegos en una situación extremadamente angustiosa, cercados por amenazadoras tribus bárbaras y ejércitos enemigos, el lector debe aprender a descubrir y desarrollar la *areté* dentro de sí mismo. Se destaca abiertamente lo que hay de ejemplar en muchas figuras y acciones, sin hablar de los conocimientos y capacidades materiales que se abren paso audazmente, sobre todo en el terreno militar. Sin embargo, el lector se siente más impresionado que por la tendencia conscientemente educativa de la obra, por la emoción vivida de las peripecias del autor y de sus camaradas en una situación como aquélla, angustiosa y desesperada, aun para soldados impávidos y fogueados en la guerra. Nada más lejos del modo de Jenofonte que la actitud de simple espectador ante la propia valentía y la propia pericia.

956

Éstas le ganan nuestras simpatías, sobre todo teniendo en cuenta que un episodio como aquél, en que diez mil griegos, abriéndose paso por sus propios medios desde las tierras del Eufrates hasta las costas del Mar Negro, entre combates y peligros sin cuento y consiguiendo salvarse después de perder a sus oficiales, es el único rayo de luz que brilla en medio del panorama sombrío y desesperado de la historia griega de aquel tiempo.

Delfos por los focenses, aue lo habían retenido durante largo tiempo. Este dato nos sitúa ya en la segunda mitad de la década del cincuenta.

[671] 19 Cf. *Cinegético,* xiii.

Lo que más profundamente conmueve al lector no es el modo como Jenofonte pretende influir sobre él, sino la impresión perdurable que deja en su espíritu el mundo de los pueblos extraños. Esta impresión se refleja en cada página y, sobre todo, en su pintura imparcial de los nobles persas y de sus virtudes varoniles, cuyo sentido y significación para Jenofonte se revelan con toda claridad cuando se las proyecta sobre el fondo idealizante de la *Ciropedia.* Es cierto que esta nota no domina todo el cuadro, sino que se combina con la repulsión tan profunda que suscita en el autor la felonía de aquellos representantes degenerados del régimen persa imperante, con quienes tenían que tratar los griegos. Pero no habría sido necesario el testimonio de su *Oikonómikos,* en que nos asegura que si el joven Ciro hubiese vivido más tiempo habría llegado a ser un monarca tan grande como su famoso antecesor,[672] para hacernos comprender con qué ojos debemos considerar el retrato que de él traza en la *Anábasis.*[673] Es un retrato pintado por la mano de un admirador entusiasta, que no sólo deplora la trágica suerte heroica del hijo del rey caído en la lucha, sino que ve brillantemente reencarnada en él la *areté* de los antiguos persas. Al final de la *Ciropedia,* Jenofonte atribuye las causas de la decadencia del poder de los persas a la relajada moral reinante en la corte de Artajerjes Mnemón, aquel mismo rey a quien su hermano Ciro intentó derrocar del trono.[674] Si la sublevación hubiese triunfado, Ciro habría traído un renacimiento de los antiguos ideales persas, aliados a las mejores fuerzas del helenismo[675] y tal vez la historia del mundo habría tomado otro rumbo. La imagen que Jenofonte traza de la personalidad de Ciro en la *Anábasis,* después de relatar su heroica muerte en la batalla de Cunaxa, es un paradigma perfecto de la más alta *kalokagathía.*[676] Es un modelo que debe estimular a la imitación y demuestra a los griegos que la verdadera virtud varonil y la nobleza en el modo de pensar y de obrar no constituyen un privilegio de la raza griega como tal. Aunque en Jenofonte se trasluzca constantemente el orgullo nacional y la fe en la superioridad de la cultura y el talento griegos, está muy lejos de pensar que la verdadera *areté* sea un regalo

672 20 *Oik.,* iv, 18. Cf. *An.,* i, 9, 1.

673 21 *An., i,* 9.

674 22 Cira., VIII, 8. Cf. especialmente VIII, 8, 12.

675 23 Contraste entre la *paideia* de los antiguos persas y el lujo "médico" de los persas actuales: *Cirop.,* VIII, 8, 15.

676 24 Cf. Ivo BRUNS, *Das literarische Porträt der Griechen,* pp. 142 *ss.*

de los dioses depositado 957 en la cuna de cualquier filisteo helénico. En su pintura de los mejores persas se destaca por todas partes la impresión que despertara en él su trato con los representantes más destacados de aquella nación: la impresión de que la auténtica *kalokagathía* constituye siempre, en el mundo entero, algo muy raro, la flor suprema de la forma y la cultura humanas, que sólo se da de un modo completo en las criaturas más nobles de una raza.

La mentalidad griega del siglo iv, llevada por su tendencia majestuosa, aunque con frecuencia poco real ya, a exigir que todos los seres humanos participasen por igual de la *areté,* reconociéndoles al mismo tiempo plena igualdad de derechos civiles, se hallaba ante el peligro de perder de vista aquella verdad. De modo indudable. Jenofonte veía confirmado constantemente por la experiencia el hecho de que el griego medio era superior al bárbaro medio, por su capacidad de iniciativa y su sentido de la propia responsabilidad. La grandeza de los persas estriba, sin embargo, en haber sabido crear una selección de una cultura y una formación humana gigantescas. Este hecho no podía pasar desapercibido para la mirada imparcial del griego, sobre todo si se tiene en cuenta que los pensadores griegos de aquella época, un Platón y un Isócrates, en sus teorías sobre la educación y la cultura, presentaban con toda claridad el problema de la selección como el problema cardinal de toda cultura. El contacto con una raza extraña y con su estilo de vida, fue, pues, para Jenofonte la revelación de las premisas tácitas de toda cultura superior, desconocidas con harta frecuencia por los educadores idealistas. Aquellos persas nobles tenían también su *paideia* o algo análogo a ella,[677] y por tenerla se mostraban tan sensibles para las supremas realizaciones del helenismo.[678] En la imagen de Ciro trazada por

---

677 25 Sobre la *paideia* de Ciro el Joven Cf. *An.,* I, 9, 2-6. Jenofonte la describe tanto para caracterizar a su héroe como para caracterizarse a sí misino. Cf. *infra,* pp. 958 *s.* El ingenuo relato de la nobleza de los persas en *Cirop.,* i, 2, 16, era tal vez el más adecuado para dar una idea de lo que un griego culto del tiempo de Platón consideraba noble en aquel pueblo. Entre los persas teníase por incorrecto escupir, sonarse la nariz y ventosear. También era una incorrección ser visto cuando se iba a cierto sitio a hacer sus necesidades. La explicación médico-dietética que Jenofonte hace seguir y el realismo de todo este pasaje demuestran que todos estos detalles estaban tomados de los *Pérsica* del médico Ctesias, que ejerció en la corte del rey Artajerjes y que aparece citado en la *Anábasis,* i, 8, 27.

678 26 Sobre las ideas panhelénicas de Ciro y la alta estima en que tenia la cultura griega, Cf. su alocución a las tropas griegas en *An.,* i, 7, 3. Jenofonte le hace sentir en esta obra que había traído a los priegos a esta campana porque los

Jenofonte aparecen íntimamente asociados la helenofilia y la alta *areté* persa. Ciro es el Alejandro de los persas, que sólo difiere 958 del de Macedonia por su *tyché*. La lanza que lo traspasó podía haber derribado también a Alejandro.[679] A no ser por esta lanzada, la historia del helenismo habría comenzado con Ciro y habría tomado distinto rumbo.[680] La *Anábasis* de Jenofonte pasó a ser, sin embargo, el libro que, manteniendo vivo en el recuerdo de los griegos del siglo IV la retirada de los diez mil, alentaba en ellos la conciencia de que todo jefe griego capaz podía conseguir lo que habría llegado a realizar aquel cuerpo de mercenarios griegos bajo el mando de Ciro, si éste no hubiese sido muerto. Desde entonces, los griegos supusieron que el reino de los persas estaba a su merced. Jenofonte convenció de esto a todos los pensadores de su tiempo, como Isócrates, Aristóteles y Demóstenes.[681] La *Anábasis* ponía en primer plano, al mismo tiempo, y planteaba por primera vez como un problema, la posibilidad de una fecundación de la cultura persa-oriental por la griega, al señalar la *paideia* del príncipe persa como factor de política cultural.[682]

La cultura griega, por su contenido espiritual y por su forma, aporta a cualquier otra *élite* lo que ésta no posee por sí misma, pero con ello la ayuda

---

consideraba infinitamente superiores a los bárbaros. Aquí. Ciro deriva la superioridad moral y guerrera de los griegos de su libertad. Los pueblos sometidos por los persas quedaron, al mismo tiempo, reducidos a esclavitud. Esto no afecta, naturalmente, al sentimiento de amor propio de Ciro como miembro de la nación dominante del imperio persa. Que los persas de aquel tiempo no podían librar sus guerras sin la intelectualidad y las virtudes militares de los griegos, lo dice en *Cirop.*, VIII, 8, 26.

679 27 Cf. *An.*, i, 8, 27. Alejandro profesaba la misma idea que Ciro acerca de la valentía personal del caudillo, idea que los griegos del siglo iv consideraban romántica. Se exponía al peligro sin miramiento alguno y resultaba herido con frecuencia.

680 28 Movido por la clara conciencia del paralelo histórico existente entre la campaña de Alejandro y la de Ciro, Arriano dio a su historia del conquistador macedonio el título de *Anábasis de Alejandro.* Cf. ARRIANO, *An.*, i, 12, 3-4.

681 29 ISÓCRATES, *Paneg.*, 145. DEMÓSTE.NES, *Simonas*, 9 y 32. Sobre Jasón de Feres y su plan de acabar con el imperio persa, Cf. ISÓCRATES, *FU.*, 119. En esta serie deben incluirse también, seguramente, y no en último lugar, los propios Fi-lipo y Alejandro. Pero carecemos de datos acerca de esto.

682 30 Cf. *supra*, p. 957, n. 25. Alejandro trató de mezclar la sangre y la cultura griegas y persas mediante el matrimonio de la nobleza de ambos pueblos.

precisamente a desarrollarse. Para Jenofonte, Ciro no es un representante degenerado de la cultura a la moda griega, sino el tipo más puro y más excelente del persa.[683] Este punto de vista armoniza bastante bien con el de Sócrates, cuando dice que muchos griegos no participaban para nada en la *paideia* helénica y que, en cambio, los mejores representantes de otras naciones se hallaban, en muchos aspectos, dominados por ella.[684] La posibilidad y las condiciones de una influencia de la cultura griega por encima de los linderos de la propia raza fueron atisbadas, aunque no claramente percibidas, por estos griegos. Comprendieron que el camino consistía en articular la cultura helénica con lo mejor que hubiese en lo peculiar de cada pueblo. Esto hace que Jenofonte adquiera la conciencia de que el pueblo caballeresco de los persas, "enemigo jurado" de los griegos, presenta 959 en cuanto a la estructura de su *paideia* de la nobleza una gran afinidad con la alta estima en que los antiguos helenos tenían la *kalokagathía.* Además, el paralelo repercute sobre un ideal griego y hace que los rasgos de la aristocracia persa *se* fundan en su imagen de la *areté* helénica. De otro modo, no habría podido surgir un libro como la *Ciropedia,* que presenta a los griegos el ideal de la verdadera virtud de un monarca, encarnado en la persona de un rey persa.

Esta obra, en cuyo título figura la palabra *paideia,* es decepcionante desde nuestro punto de vista, en el sentido de que sólo en su comienzo trata realmente de la "educación de Ciro".[685] No estamos ante una novela cultural de la Antigüedad, sino ante una biografía completa, aunque fuertemente novelada, del rey que fundó el imperio persa. Esta obra es, sin embargo, *paideia,* pues su designio instructivo se trasluce claramente en cada página.

683 31 Cf. *An., i,* 9.

684 32 *Paneg.,* 50. Cf. *supra,* p. 865.

685 33 Cf. las palabras de Jenofonte para describir el carácter de Ciro en los aspectos que le interesaban, en *Cirop., i,* 1, 6: τίς ποτ᾽ ὢν γνεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ ποίᾳ τινὶ παιδευθεὶς παιδείᾳ τοσοῦτον διήνεγκεν ἐὶς τὸ

ἄρχειν ἀνθεώπων. Una importancia tan grande como la que aquí se atribuye a la *paideia* para los persas se la asigna Jenofonte en el sistema espartano: *Constitución de los lacedemonios, ii.* Sin embargo, la exposición de la *paideia* de Ciro se limitaba esencialmente al capítulo segundo del libro primero de la *Ciropedia.* También la *Anábasis* toma su título del primer capítulo de la obra, a pesar de que la parte principal de ella se consagra a relatar la retirada de los griegos, es decir, la *katábasis.* No escasean los ejemplos de esta clase de títulos en la literatura antigua.

Ciro es el prototipo del monarca que, tanto por las cualidades de su carácter como por su conducta certera, va conquistando y consolidando paso a paso su posición de poder.[686] El solo hecho de que los griegos del siglo IV pudieran entusiasmarse con semejante figura demuestra cómo habían cambiado los tiempos, y una prueba todavía más elocuente de ello es el hecho de que el autor de esta obra fuese un ateniense. Entramos en la era de la educación de los príncipes. El relato de los hechos y del ascenso de un monarca famoso en la historia era *uno* de los caminos conducentes a este fin. Platón e Isócrates lo persiguen por otros derroteros: uno, a través de su disciplina dialéctica; otro, mediante una recopilación de máximas y reflexiones en torno a los deberes del príncipe.[687] A Jenofonte le interesa, en cambio, destacar las virtudes de su héroe como soldado. Virtudes que ilumina tanto en el aspecto moral como en el aspecto técnico-militar, adornándolas con rasgos sacados de la propia experiencia del autor. El soldado es en el fondo, para Jenofonte, el verdadero hombre, vigoroso y lozano, valiente y firme, disciplinado no 960 sólo en la lucha contra los elementos y contra el enemigo, sino también contra sí mismo y sus propias flaquezas. Es el único hombre libre e independiente, en medio de un mundo en que no existe un estado bien cimentado ni un régimen de seguridad civil. El ideal jenofóntico del soldado no es el del caudillo arrogante que se vuelve frívolamente de espaldas a la ley y a la tradición y resuelve todas las dificultades con la espada en la mano. Su Ciro es al propio tiempo el prototipo de la justicia y su poder descansa sobre el amor de sus amigos y la confianza de sus pueblos.[688] El guerrero de Jenofonte es el hombre que confía lisa y llanamente en Dios. En su obra sobre los deberes del caudillo de caballería hay un pasaje en que dice que si algún lector se asombra de que todos sus actos comiencen "con Dios", es que nunca se ha visto obligado a vivir en constante peligro.[689] Pero, además, la misión del soldado

[686] 33a El título de la obra se justifica también en el sentido de que se habla constantemente de la *paideia* de los persas y de su *areté* como la fuerza creadora a que debe sus orígenes el imperio persa. Los pasajes en apoyo de esto son demasiado numerosos para citarlos aquí. También al transferir el poder a sus sucesores y herederos destaca Ciro como título jurídico la *paideia* recibida por él y trasmitida a sus hijos (viii, 7, 10).

[687] 34 Cf. los capítulos iv y ix de este libro.

[688] 35 El amor por la justicia es inculcado desde muy temprano por la *paideia* persa a todo el mundo: *Cirop., i,* 2. 6; Cf. también la conversación de Ciro, siendo muchacho, con su madre médica, i, 3, 16. Acerca de su padre persa, leemos en i. 3, 18: μέτρον αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχή, ἀλλ᾽ ὁ νόμος ἐστίν - ψυχή, que significa veleidades subjetivas, por oposición a la objetividad de las normas de la ley.

[689] 36 *Hipparchicus.* ix, 8.

es, para él, la alta escuela del hombre verdaderamente noble. La unión del guerrero y el monarca en la persona de Ciro le parece una idea absolutamente natural.[690]

La educación de los persas llama la atención de Jenofonte precisamente porque ve en ella esta alta escuela de virtud y de nobleza, cuyo relato entreteje con la biografía de su héroe. Lo más probable es que Sócrates no fue el primero que encauzó su preocupación hacia este problema, pues hacía ya largo tiempo que los círculos de la "sociedad" de Atenas y de diversos sitios se hallaban vivamente interesados por el régimen político y la educación de otros pueblos.[691] Jenofonte aportaba acerca de Persia nuevas noticias recogidas directamente por él a través de la experiencia o del conocimiento; tal vez hasta entonces no se habría iluminado jamás con luz viva este aspecto de la vida persa.

961

No quiere esto decir que sus datos acerca de ello fuesen tampoco muy detallados. Considera, sin embargo, la educación persa superior a la de los griegos.[692] Al emitir este juicio, ve la educación griega a través de la imagen que de ella traza Platón. El único estado donde existe una preocupación pública por la juventud es Esparta, que Jenofonte no menciona en esta obra y cuya situación no podía equiparar a la de Grecia.[693] Aquí, cada individuo cría

---

690 37 Con PERICLES, su "primer ciudadano" (Πρῶτος ἀνήρ). Atenas forjó un gobernante que era a la par estadista y estratego. Este mismo ideal rige también para los dos adversarios Alcibíades y Nicias. El último que logró reunir ambas cualidades fue Timoteo. Desde entonces, tendieron a separarse cada vez más. Jenofonte no considera como la mejor preparación para la misión de gobernar la carrera de político, sino la educación del soldado. También Isócrates y, sobre todo. Platón, destacan con enérgicos trazos, en su *paideia* del regente, el factor militar. Sin embargo, el tipo de gobernante de Jenofonte, basado exclusivamente en las virtudes del soldado, no predomina hasta llegar a la época helenística. Muchas de estas personalidades gobernantes asociaban las cualidades del soldado a una formación científica.

691 38 Critias, como demuestran los fragmentos de su *Constitución de los espartanos,* obra escrita en prosa, consagró su atención, en sus estudios sobre la vida política de otros estados, al problema de la educación. Acerca de Tesalia podía informar por experiencia propia.

692 39 *Cirop., l,* 2, 2-3 (principio).

693 39a En *Const. de los laced.,* x, 4, Jenofonte ensalza la educación de la juventud espartana a

a sus hijos como se le antoja. Ya adultos, la ley los toma de la mano y les impone sus preceptos. Peto su educación los hace poco aptos para responder a esa obediencia ante la ley de que los estados griegos se sienten tan orgullosos y a la que llaman justicia. Los persas, en cambio, inician su acción tutelar en edad temprana e instruyen a la infancia en la justicia, del mismo modo que los padres griegos enseñan a sus hijos a deletrear.[694]

La sede de su educación es la "plaza libre" delante del palacio real, rodeada también de los otros edificios públicos. De este lugar se hallan desterrados el comercio y la granjería, para que su tráfago no se mezcle con la "*eucosmía* de la gente culta".[695] El contraste con lo que sucedía en Atenas y en Grecia es patente. Aquí, la plaza y los aledaños de los edificios públicos veíanse cercados de puestos comerciales y llenos del trajín ruidoso y agitado de los negocios.[696] Esta localización hace que la *paideia* de los persas se sienta, desde el primer momento, fuertemente vinculada a la comunidad e incluso situada en el centro de la estructura política. Los directores de la educación de la infancia salen de las filas de los viejos, seleccionados como los más aptos para esta función, mientras que los educadores de los jóvenes capaces de empuñar las armas, de los "efebos", son representantes distinguidos de los hombres de edad madura.[697] Los muchachos tienen, como en Grecia los adultos, una especie de tribunal ante el que pueden ventilar sus demandas y sus querellas, contra los rateros, los ladrones y los autores de actos de violencia, de fraude o de injurias.[698] Los autores de un desafuero son castigados disciplinariamente, pero también quienes acusen a inocentes. Jenofonte destaca como nota peculiar de los persas el grave castigo con que sancionan la ingratitud. Ésta es considerada como la raíz de todo impudor y, por tanto, de todo mal.[699] Esto nos recuerda la importancia que Platón e Isócrates atribuían en la educación de la juventud y en el aseguramiento de todo régimen social al *aidos,* al

---

cargo del estado en términos semejantes a como lo hace aquí con respecto a la juventud persa.

694 40 *Cirop., ι, 2,* 6.

695 41 *Cirop.,* i, 2, 3-4.
696 42 Cf. DEMÓSTENES, *Cor.,* 169.

697 43 *Cirop., i,* 2, 5.

698 44 *Cirop.,* i, 2, 6.

699 45 *Cirop.,* I, 2, 7.

sentimiento del honor y del pudor.[700] Para Jenofonte el verdadero 962
principio de toda educación entre los persas es el ejemplo. El ejemplo enseña a los jóvenes a acatar sumisamente el supremo precepto, la obediencia, pues ve cómo los mayores cumplen continua y puntualmente el mismo deber.[701]

El régimen de vida de los muchachos es el más sencillo que puede imaginarse. Traen de su casa a la escuela un trozo de pan y una ensalada, así como un cacharro para recoger agua y beber, y comen todos juntos, bajo la vigilancia del maestro. Este sistema de educación llega hasta los 16 o 17 años; a esa edad, el joven ingresa en el cuerpo de los efebos, en que permanece durante diez años. Jenofonte tributa grandes elogios al deber de servir en el ejército desde temprana edad, pues la edad juvenil requiere cuidados especialmente atentos. El servicio militar es la escuela de la disciplina. Las unidades armadas se hallan constantemente a disposición de las autoridades y dan guardia al rey en sus excursiones periódicas de caza. Estas cacerías se celebran varias veces al mes.[702] La alta estimación en que se tiene el noble ejercicio de la caza constituye, según Jenofonte, un signo de salud del sistema persa. Nuestro autor ensalza las virtudes de esta práctica, en que el hombre se endurece, y las concibe, lo mismo aquí que en su obra sobre el estado de los lacedemonios y en el *Cinegético,* como uno de los elementos esenciales de toda buena *paideia.*[703] A este cuadro de la cultura persa, formado por el cuidado de la justicia y el desarrollo del hombre en la guerra y en la caza, añade Jenofonte, en el *Oikonómikos,* como tercer factor, el cuidado de la agricultura.[704] El sistema social aparece dividido en las cuatro clases de edad: los muchachos, los efebos, los hombres y los ancianos. Sólo ingresan en la clase de los efebos los muchachos cuyos padres disponen de recursos para enviar a sus hijos a esta escuela de *kalokagathía,* en vez de ponerlos a trabajar, y los únicos que alcanzan el rango de adultos (τέλειοι) y luego la dignidad de ancianos (γεραίτεροι) son los efebos que coronan su tiempo completo de

---

[700] 46 Cf. *supra,* p. 432 n. 119; pp. 743, 911 s.

[701] *47 Cirop.,* i, 2, 8.

[702] 48 *Cirop.,* i, 2, 8-9. También ISÓCRATES, *Areop.,* 43 y 50, postula la necesidad de velar mejor por los efebos y los jóvenes.

[703] 49 *Cirop., i,* 2, 10. Cf. Const., *de los laced.,* iv, 7; vi, 34. Sobre el *Cinegético,* Cf. *infra,* pp. 978 ss.

[704] 50 Oik., iv, 4ss.

servicio.[705] Estas cuatro categorías forman la *élite* del pueblo persa, sobre la que descansa todo el sistema político del estado, pues a través de ellas gobierna el rey al país. Todo esto tenía que antojársele muy extraño al público griego, exceptuando tal vez al de Esparta, que encontraría sin duda ciertos rasgos afines al sistema persa en las instituciones de su propio estado.[706] Al lector moderno esto 963 le recordará las escuelas de cadetes de los estados militares del tipo del antiguo estado prusiano, llamadas a suministrar su material humano al ejército y a formar a sus pupilos a tono con ello desde la edad infantil. Y el paralelo no deja de tener su justificación, si se tiene en cuenta que la base social de ambos sistemas era la misma. Era una base de tipo feudal, y aunque Jenofonte entienda que el linaje es sustituido aquí por la norma de la independencia financiera de los padres del niño que se trata de educar,[707] lo más probable es que esta categoría coincidiese en lo esencial con la nobleza terrateniente del estado persa.

Las tendencias aristocrático-guerreras de Jenofonte, que dentro de Grecia encuentran su paralelo más cercano en Esparta, se trazan un segundo modelo en este cuadro peculiar de la educación persa. Cabe preguntarse si la idea en que se basa la *Ciropedia* era puramente teórica o si estaba en el ánimo de su autor abogar prácticamente por la difusión y la realización de este ideal. Aunque Jenofonte fuese historiador, no es probable que adoptase, en aquella época, una actitud puramente histórica ante problemas como éstos. No puede uno menos que pensar que esta obra fue concebida por su autor en un momento en que Esparta se hallaba todavía en la cúspide de su poder y que un escritor refugiado como Jenofonte, que propendía interiormente hacia el sistema espartano, se proponía con ella estimular en los círculos cultos de su pueblo, a la luz del ejemplar gemelo persa, la comprensión para el auténtico espíritu de un estado guerrero. No es otra, en efecto, la finalidad que persigue con su obra sobre el estado espartano. Sin embargo, la consideración final con

---

[705] 51 *Cirop., i, 2,* 12 (final)-13.

[706] 52 Pero a los ciudadanos con plenitud de derechos de Esparta tenía por fuerza que parecerles extraño el hecho de que hasta el rey de los persas y la alta nobleza se entregasen celosamente a la agricultura. En Esparta, estos trabajos, como cualquier otra ocupación profesional, eran considerados banales. Cf.*Const. de los laced.,* vii, 1. Jenofonte, que aquí no coincide con su ideal espartano, señala expresamente, en *Oik.,* IV, 3, esta oposición entre Esparta y Persia.

[707] 53 *Cirop., i,* 2, 15.

que el autor cierra ambas obras nos obliga a desechar toda intención de propaganda directa. En el prólogo a su *Ciropedia* se vuelve resueltamente de espaldas ante los persas de su tiempo y explica las razones de su decadencia.[708] Y la misma actitud adopta ante la Esparta de sus días, al final de su obra sobre el estado de los lacedemonios.[709] No lo habría hecho así, indudablemente, en vida del rey Agesilao, al que ensalzó en una apología escrita a raíz de su muerte (360) como la encarnación de la auténtica virtud espartana. Las alusiones a la historia de la época parecen situar la terminación de ambas obras en los últimos años de la vida de Jenofonte, cuando ya no podía hablarse de la hegemonía de Esparta.[710] Pero, aun dejando 964 a un lado todos los datos políticos actuales, es evidente que un hombre de sus ideas no podía sentir la tentación de elevar en estas obras un monumento al espíritu que presidía la educación de los persas. Su libro se esfuerza repetidas veces en salir al paso a la posible objeción de que trata de preconizar el régimen oriental y el despotismo bárbaro, para lo cual establece una distinción entre los persas reblandecidos de su tiempo y aquel pueblo de caballeros y guerreros que fundara el imperio. La exuberante vida oriental que muchos consideran como típica de Persia es, para él, característica de Media.[711] Fue ésta la razón principal de que el imperio medo cayese en manos de los persas, tan pronto como éstos adquirieron la conciencia de su propia

---

[708] [54] *Cirop.*, viii, 8.

[709] [55] *Const. de los laced.*, xiv.

[710] [56] Algunos especialistas consideran como una adición posterior de Jenofonte o atribuyen incluso a otro autor el final de la *Ciropedia y* de la *Constitución de los lacedemonios,* en el que Jenofonte acusa a los espartanos y a los persas de su tiempo, respectivamente, de haber abandonado su propio ideal. Pero sería raro que en ambas obras se hubiese introducido exactamente la misma modificación *a posteriori.* Lejos de ello, las consideraciones finales de ambas obras se apoyan mutuamente por el contraste que establecen entre el estado de cosas vigente en otro tiempo y la decadencia imperante en tiempo del autor. La característica palabra "ahora" no aparece sólo en la consideración final de la *Ciropedia,* sino también en otros pasajes de la obra. Cf. 1, 3, 2; I, 4, 27; II, 4, 20; III, 3, 26; iv, 2, 8; iv, 3, 2; iv, 3, 23; VII, 1, 37; viii, 2, 4; VIII, 2, 7; viii, 4, 5; viii, 6, 16. Y si los capítulos finales de ambas obras son auténticos y proceden del autor, como yo no dudo, habrá que situar la terminación de la *Ciropedia y* de la *Constitución de los lacedemonios* en la última década de la vida de Jenofonte. El acontecimiento más reciente que menciona JENOFONTE en *Cirop.,* VIII, 8, 4, es la entrega del sátrapa rebelde Ariobarzanes al gran rey por su propio hijo (año 360).

[711] [57] *Cirop.,* i, 3, 2s5.; viii, 3, 1; viii, 8, 15.

superioridad. Este pueblo persa, el de los tiempos de Ciro, no era un pueblo de esclavos, sino de hombres libres e iguales en derechos,[712] y mientras Ciro empuñó el cetro, este espíritu vivió inquebrantable en las instituciones del nuevo estado. Fueron sus sucesores quienes renegaron de él, acelerando de este modo la decadencia de su pueblo.[713] Jenofonte ve en la *paideia* de los persas el último vestigio y el auténtico exponente de su primitiva *areté.* Y aunque el pueblo persa de sus días hubiese degenerado, lo considera digno de perdurar en la memoria de los hombres, con el recuerdo del fundador del imperio y de su pasada grandeza.

El ensayo de Jenofonte *La constitución de los lacedemonios,* constituye el paralelo inmediato de la *Ciropedia.* Aunque en ella no se expone la historia de un solo hombre, sino que se traza la pintura de un estado, ambos libros son comparables entre sí, por comenzar con la *paideia,* destacando así en primer plano el punto de vista especial desde el que abordan el tema. Es cierto que la educación, considerada en sentido estricto, sólo ocupa los primeros capítulos de ambas obras, pero el autor la considera como la base del estado persa y del estado espartano, a la cual se remite constantemente.[714] Y las demás instituciones de ambos pueblos presentan de un modo igualmente acusado el sello de un único sistema educativo, aplicado consecuentemente, siempre y cuando que hagamos también extensiva la 965 palabra educación a la dirección de la vida de los adultos imperante en estos estados.

La idea espartana de la suprema virtud cívica ha sido deducida por nosotros de los documentos más antiguos que poseemos: las poesías de Tirteo *(supra,* pp. 92 *ss.).* Este autor pertenece a la época de la guerra de Mesenia, en que este ideal varonil espartano se abrió paso bajo el empuje de la necesidad exterior, al choque con concepciones tradicionales de carácter más aristocrático. Era la idea de que la suprema contribución del ciudadano al bien de la colectividad consistía en la defensa de su patria y de que sus derechos dentro del estado no debían ajustarse a ningún privilegio de linaje o de fortuna, sino a su conducta en el cumplimiento de este deber supremo. Y esta concepción fundamental acerca de las relaciones entre el individuo y la colectividad se mantuvo siempre indemne en una comunidad como la espartana, obligada a defenderse en todo momento con las armas en la mano

712 58 *Cirop.,* vii. 5, 85.
713 59 *Cirop.,* viii, 8, 1-2.

714 60 Cf. *supra,* p. 959, n. 33ª.

y a velar por su existencia en un estado de guerra permanente. A lo largo de los siglos fue surgiendo de ella y estructurándose un sistema peculiar de vida civil. No estamos informados acerca de las diversas etapas de su desarrollo. En los tiempos de Jenofonte y de Platón, y mucho antes seguramente, este cosmos espartano aparecía ya ante los ojos del mundo como una formación plasmada. Es, sin embargo, al interés de estos pensadores y escritores por la *paideia* de los espartanos, exclusivamente, al que debemos el que se haya conservado algún conocimiento de Esparta digno de mención.[715] Los demás griegos veían con asombro cómo todas las instituciones de Esparta tendían a un solo fin: hacer de los ciudadanos los mejores guerreros del mundo. Aquéllos comprendían muy bien que este objetivo no podía alcanzarse solamente a fuerza de adiestramiento técnico, sino que suponía una formación interior del hombre, la cual databa ya de la más temprana infancia: no era una formación puramente militar, sino una formación política y moral en el más amplio sentido, aunque antagónica a todo lo que los griegos entendían por tal. En toda Grecia había, al lado de los amigos de la democracia ateniense, partidarios convencidos del espíritu espartano. Platón no es, ni mucho menos, exponente típico de los segundos, pues adopta una actitud crítica ante el ideal espartano como tal. Sólo admira la consecuencia con que la idea normativa penetra en Esparta todas las esferas de la vida civil y la conciencia de la importancia que tiene la educación para la estructuración del espíritu colectivo.[716] No es Platón, sino Jenofonte, el verdadero representante 966 de aquellos filoláconos que existían, sobre todo, en los círculos aristocráticos de Grecia.

Su crítica de la democracia ateniense de su tiempo, tal como se manifiesta abiertamente en las *Memorables,* a pesar de su lealtad cívica hacia su ciudad-patria, le llevaba a admirar en Esparta, la adversaria política de Atenas, muchas cosas que consideraba como la solución, inspirada por la sabiduría consciente, de ciertos problemas fundamentales no resueltos en el estado ateniense. Todos los males de la democracia de su tiempo brotaban, al parecer, de una sola fuente: el exagerado impulso de propia afirmación del individuo, que no parecía reconocer deberes, sino solamente derechos del

---

715 61 Cf. *supra,* pp. 86 *ss.,* bajo el título "El ideal espartano del siglo iv y la tradición".

716 62 Cf. PLATÓN, *Leyes,* 626 A (Cf. *infra,* cap. x). En términos análogos a éstos admira el autor oligárquico de la obra titulada *Constitución de los atenien ses,* que ha llegado a nosotros atribuida a Jenofonte, la asombrosa consecuencia del sistema democrático en todos sus detalles, sin pronunciarse en cuanto al fondo del asunto.

ciudadano y veía en ello justo la esencia de la libertad que el estado debía garantizarle. Quien, como Jenofonte, profesaba el ideal del soldado que hemos visto, era natural que considerase especialmente deplorable esta falta de disciplina consciente de su responsabilidad. Su pensamiento político no partía de los postulados ideales del individuo, sino de las condiciones externas impuestas por la existencia de la colectividad. La falta de capacidad y de voluntad defensiva de los ciudadanos atenienses, que destacaban también constantemente otros críticos contemporáneos suyos como Platón, Isócrates y Demóstenes, tenía que parecerle a un hombre como él una frivolidad pueril e inconcebible, llamada a acarrear en breve plazo, en medio de un mundo de enemigos y de envidiosos, la pérdida de la famosa libertad de que tanto se enorgullecería la democracia ateniense. Indudablemente, la disciplina espartana no era el fruto de la libre decisión de una mayoría cívica. Formaba parte del armazón legislativo fundamental del estado, en que Jenofonte veía la obra genial de un solo hombre, de la figura semimítica de Licurgo.[717] Las condiciones históricas propias de la larga subsistencia, en Esparta, del régimen primitivo de una vida de campamento guerrero, la coexistencia de varias razas dentro de un mismo estado, una raza dominante y otra dominada, y la perduración de un estado de guerra casi siempre latente entre ambas a lo largo de muchos siglos, no eran, indudablemente, hechos ignorados de Jenofonte, pero no los menciona, sino que concibe más bien el cosmos espartano como una obra de arte política estática, cuya originalidad ensalza y cuya imitación por otros considera apetecible.[718] Evidentemente, no se imaginaría esta imitación como una copia servil de todas las instituciones, pero los escritos de Platón sobre el estado son el mejor comentario a lo que la mentalidad griega entendía por imitación. Los griegos propendían menos que nosotros a considerar en su individualidad única una creación consecuente de por sí, aunque regida por las condiciones de su esencia, 967 y en cuanto se veían en el trance de tener que reconocer las virtudes de un sistema, cualesquiera que ellas fuesen, pugnaban por imitar lo que les parecía bueno y útil. Esparta es, para Jenofonte, la realización de todo un estado de aquel ideal del soldado que él había conocido en la vida libre del campamento, en la campaña de Ciro.

---

717 63 *Const. de los laced.*, i, 2; ii, 2; ii, 13, etcétera.

718 64 Cf. *ibid.*, i, 2, sobre el carácter original de la reforma del estado por Licurgo; y ix, i; x, 1; x, 4; xi, 1 y otros pasajes sobre el carácter admirable de las instituciones espartanas. Nadie las imita, pero todos las alaban: x, 8.

A Jenofonte no se le oculta lo que hay de paradójico en el tipo de vida y en el sistema de educación de los espartanos, desde el punto de vista del individualismo corriente de su tiempo y de su conciencia de la libertad.[719] Procura presentar su adhesión a las instituciones de Licurgo, como lo hace repetidas veces, bajo la forma cauta de dejar que el lector reflexivo decida por sí mismo si el legislador espartano, con sus medidas, benefició o no a su pueblo. Debía suponer necesariamente que la opinión de sus lectores se dividiría y que muchos encontrarían demasiado caro el precio pagado por aquellos beneficios.[720] Pero, evidentemente, contaba también en gran medida con la aquiescencia de sus contemporáneos y no sólo, indudablemente, en las ciudades y los estados en que se reputaban superfluos los intereses literarios como los que su libro presupone, cosa que ocurriría tal vez en la misma Esparta.[721] No se trataba, ni mucho menos, de un problema puramente ideológico. Se ha dicho de Jenofonte, por la extemporaneidad de su ideal en medio de un mundo circundante democrático ilustrado, que era un romántico, pero este escritor no era un poeta, sino un hombre práctico. Aparte de su primitiva simpatía de soldado por Esparta, estaban también en juego, sin duda alguna, sus convicciones políticas como agrario. Sentía aversión por el hombre de la ciudad y por la vida urbana y veía claro que los intentos de solución del problema social que partían del proletariado de las ciudades eran inaplicables a la tierra y a los agricultores. El hecho de que durante las décadas en que vivió dedicado a la agricultura en aquellos remotos parajes de Elis, no dejase de participar en las luchas políticas que tampoco allí faltaban, demuestra un conocimiento exacto de las condiciones de los partidos existentes en aquella comarca, de que habría de dar pruebas en los libros posteriores de su *Helénica.* Refiere estos problemas con relativa extensión y como testigo ocular, indudablemente.[722] En aquellas luchas sociales se cruzaban las influencias aristocráticas de Esparta y las tendencias democráticas de Arcadia, y Jenofonte tuvo ocasión de estudiar unas y otras en sus efectos. Para el Peloponeso agrario, el movimiento democrático

719 65 El autor subraya repetidas veces que las instituciones espartanas son diametralmente opuestas a las de los demás estados griegos. Cf. I, 3-4; ii, 1-2; ii, 13; iii, 2; vi, 1; vii, 1, etcétera.

720 66 Cf. *Const. de los laced., i,* 10; ii, 14.

721 67 No por ello sería recibido por los espartanos el libro de Jenofonte, en el que se contenía una eficaz defensa del sistema espartano.

722 68 Cf., por ej., *Helénica,* vii, 4. 15 ss.

alimentado allí por Tebas después de la 968 derrota de Esparta en Leuctra, constituía algo relativamente nuevo, pues aquellas tierras llevaban ya varios siglos firmemente atadas a la dirección de Esparta. Los elementos conservadores seguían manteniéndose al lado de Esparta, aun después que Mesenia y Arcadia lograron desprenderse de este sistema político. La influencia de la nueva expansión arcadia no era vista con buenos ojos en Elis. Jenofonte consideraba como un hecho afortunado el que Atenas, atemorizada ante el súbito ascenso de Tebas, se aliase a la humillada Esparta. Esto hacía que el lector ateniense, sobre todo después de haber visto a las tropas de Atenas luchando repetidas veces al lado de las de Esparta contra los tebanos, fuese más asequible al análisis sereno, aunque no exento de crítica, de las instituciones espartanas y no hacía recaer sospechas políticas sobre el autor, como habría sucedido antes sin ningún género de duda.[723]

Los detalles de la educación espartana, de la llamada *agoge,* son demasiado conocidos para que necesitemos transcribirlos aquí de la obra de Jenofonte. Las características esenciales del sistema son: la tendencia a velar desde muy temprano por la educación de hijos sanos ya antes de la concepción y durante ésta y el embarazo, la selección racial y la eugenesia; el ejercicio de la educación por medio de los órganos del estado y no, como en otras ciudades, por medio de los padres y de los esclavos, a quienes era entregado el niño para su vigilancia; la institución del *paidónomo* como suprema autoridad educativa del estado, el encuadramiento de los muchachos y de los jóvenes, separados de ellos, en formaciones militares; la vigilancia que cada clase ejerce sobre sí misma por medio de su hombre de más confianza; el endurecimiento del cuerpo mediante el vestido y la alimentación adecuados y, finalmente, la extensión de la educación por parte del estado a los primeros años de la edad madura. Hoy muchas de estas cosas nos parecen exageradas o sencillamente primitivas, pero los filósofos atenienses reconocían como sano el principio en que estas medidas se inspiraban: el principio según el cual el estado o la ciudad se hacían cargo de la educación y la ejercían por medio de expertos públicamente designados y, al incorporarlo a sus proyectos de estado ideal, lo hicieron triunfar en casi todo el mundo.[724] El

---

[723] [68a] Este giro de la política ateniense se expone muy detalladamente en *Helénica,* vii, 1. El envío de cuerpos auxiliares atenienses para Esparta o sus confederados se menciona siempre de un modo expreso en la misma obra y en la que trata de los ingresos del estado.

[724] [69] Cf. además de la *República* y las *Leyes* de PLATÓN, en las que se recoge este principio, principalmente la manifestación de ARISTÓTELES en la *Ética nico-maquea, x,* 10, 1180 a 25: "El estado espartano es el único en que el legislador vela por la educación y el régimen de

postulado de la *educación como función pública* constituye la verdadera aportación de Esparta a la historia de la cultura, una aportación cuya importancia 969 no sería posible exagerar. La segunda pieza fundamental del sistema espartano es el servicio militar de los varones jóvenes, considerado como parte esencial de la educación. Este régimen estaba mucho más desarrollado en Esparta que en los estados democráticos de Grecia y se prolongaba después de la juventud por medio de las *sisitias* y los ejercicios militares de los hombres de edad avanzada. Como hemos visto, también estas normas fueron recogidas por Platón en su sistema.

La derrota inferida en Leuctra al ejército espartano, reputado invencible, representó un golpe mortal para el sistema de este estado y tuvo que sacudir profundamente las ideas de Jenofonte. Al final de su obra sobre el estado de los lacedemonios acusa a la Esparta de su tiempo de avaricia, sensualidad y afán de dominación, apuntando que ha perdido su hegemonía.[725] En su *Historia de Grecia,* con la que no sólo pretende continuar exteriormente la obra de Tucídides, pues además de ello lo imita en el esfuerzo por comprender la necesidad de lo que acaece, critica severamente las faltas cometidas por los espartanos mientras ejercieron la hegemonía sobre Grecia. Su mentalidad religiosa sólo acierta a explicarse aquella trágica caída desde tan gran altura como la obra de una némesis divina. Es la venganza contra el hecho de haber estirado demasiado la cuerda. Al llegar a este momento, se revela que su sentimiento de admiración no era obstáculo a que se siguiese sintiendo todavía lo bastante ateniense para abrigar cierta extrañeza ante la rígida dominación espartana. Esto no le impidió, ciertamente, escribir su obra sobre la *paideia* espartana ya después de producirse la caída de Esparta, pero le hizo adoptar ante el tema la misma actitud condicional que en la *Ciropedia.* Esta prevención es precisamente lo que consideramos como altamente educador en el estudio consagrado a la educación. En este mismo sentido debemos ensamblar dentro del gran edificio de la *paideia* griega su obra histórica titulada la *Helénica.* Las enseñanzas que de ella se desprenden no son inmanentes a los hechos mismos, como ocurre en la obra de su antecesor,

---

vida de los hombres; en la mayoría de los estados, estas cosas se desdeñan totalmente y cada cual vive como mejor le parece, gobernando al modo ciclópeo sobre las mujeres y los niños."

[725] 70 *Const. de los laced.,* xiv, 6: los espartanos son ahora tan poco queridos en Grecia, que los demás griegos hacen un frente común para impedir que resurja su dominación.

cuya talla era incomparablemente mayor que la suya. Es su autor quien las proclama con absoluta sinceridad subjetiva y con celo religioso. La caída de Esparta fue, con el resultado de la guerra del Peloponeso, con la caída de Atenas, la gran experiencia histórica de su vida, que trazó los derroteros a su fe moral en un orden mundial divino basado en la justicia.[726]

Los escritos socráticos de Jenofonte, los recuerdos del maestro y los diálogos, forman entre sus obras un grupo aparte cuya conexión 970 con el problema educativo no necesitamos razonar expresamente. Fue Sócrates quien imprimió al elemento ético y discursivo, que ya de suyo se contenía en el carácter de Jenofonte, el impulso más fuerte para su desarrollo.[727] Las *Memorables* han sido valoradas ya más arriba como fuente histórica para nuestro conocimiento de Sócrates y no podemos examinarlas aquí, ni siquiera como espejo de las ideas de Jenofonte acerca de la *paideia*.[728] La crítica de su valor como fuente histórica lleva implícito también el conocimiento del espíritu jenofontiano que en ellos palpita. Tiene un gran encanto ver cómo el autor pinta a Sócrates como representante de sus propias ideas favoritas, con el fin de hacerlo en potencia el educador de la época de la restauración ateniense, en que Jenofonte confiaba.[729] En sus *Memorables,* el maestro aparece actuando como consejero militar y experto de oficiales de caballería y de enseñanza de materias tácticas o confiesa al pesimista joven Pericles, el mismo que compartió el mando en la batalla de las Arginusas, su fe en el futuro de Atenas, en su capacidad para sobreponerse al rápido descenso de la estrella guerrera ateniense, siempre y cuando que supiese implantar una rígida disciplina militar y volviese a rodear de respeto la autoridad moral del Areópago.[730] Estas ideas, tomadas del arsenal del partido conservador, corresponden, evidentemente, a la época en que Isócrates abogaba también en público a favor de ellas,[731] es decir, al periodo de decadencia de la segunda liga marítima, que, naturalmente, sugería el recuerdo del proceso paralelo de

[726] [71] Referencias a la intervención del poder divino en los acontecimientos históricos: *Helénica,* vi, 4, 3, y vii, 5, 12-13.

[727] [72] Cf. el capítulo sobre Sócrates, *supra,* pp. 389 *ss.*

[728] [73] La aportación de las *Memorables* al problema de la *paideia* consiste en la exposición de la *paideia* de Sócrates, que Jenofonte hace en esta obra.

[729] [74] Cf. *supra,* pp. 428 s.

[730] 75 Cf. *supra,* p. 954, n. 16.
[731] 76 Cf. *supra,* p. 905.

descomposición interior de Atenas en la última fase de la guerra del Peloponeso. La libertad soberana con que Jenofonte presenta la figura de Sócrates corno intérprete de sus propias concepciones es más patente aún en el *Oikonómikos,* diálogo que merece especial consideración aquí, pues amplía la imagen de conjunto de los ideales educativos del autor en un aspecto esencial para él: el de las relaciones entre la cultura y la agricultura.

El paralelo con la agricultura había servido no pocas veces de base a los sofistas en su teoría de la educación.[732] Pero, aunque con ello se reconociese el cultivo del campo y la recolección de sus frutos como el comienzo de toda cultura, la cultura sofística no dejó de ser nunca, indudablemente, un producto urbano. Los tiempos en que Hesíodo había podido hacer de la vida rural y de sus leyes el punto de partida de su ética de los *Erga* quedaban ya muy lejos y la *polis* había asumido la dirección del mundo cultural. "Rural" e "inculto" eran, en tiempos de Jenofonte, conceptos sinónimos[733] y se consideraba 971 punto menos que imposible restituir a las actividades del labrador su antigua dignidad. Jenofonte, que aun siendo hijo de la ciudad se sentía inclinado por la vocación y por el destino a la carrera de agricultor, hubo de verse situado ante el problema de establecer un vínculo interno entre el duro trabajo profesional del que sacaba su sustento y su formación literaria. Fue así como adquirió un carácter agudo, por vez primera en la literatura, la cuestión de la ciudad y el campo. Es verdad que ya la antigua comedia ática había tocado el problema, pero sólo para poner de relieve la incompatibilidad entre las necesidades de la vida patriarcal en el campo y la cultura de tipo moderno preconizada por los sofistas.[734] En el *Oikonómikos* de Jenofonte palpita un nuevo espíritu. El mundo campesino tiene ya conciencia de su valor independiente y se siente capaz de representar un papel no desdeñable en el mundo de la cultura. Este amor por el campo se halla tan alejado de aquella bucólica sentimental de los poetas idílicos helénicos como el espíritu burlesco y rústico de las escenas campesinas de un Aristófanes. Se

---

[732] 77 supra, p. 285.

[733] 78 La palabra ἀγροῖκος se convierte en el término más usual para designar la incultura. Cf. ARISTÓTELES, *Retorica, iii,* 7, 1408 a 32, donde se contrapone a la palabra πεπαιδευμένος. De un modo más específico, la *Ética nicomaquea, ii,* 7, 1108 a 26, presenta la palabra como lo opuesto a la destreza (en el trato social), a la εὐτραπελία. TEOFRASTO, *Caracteres,* IV, traza una descripción del tipo del ἀγροῖκος.

[734] 79 Cf. sobre *Los comilones (daitaleis)* de Aristófanes, *supra,* pp. 335 ss.

siente seguro de sí mismo, sin exagerar la importancia de su mundo, y aunque no pretenderemos generalizar el fenómeno del agricultor entregado a tareas literarias, es innegable que la obra de Jenofonte a que nos estaremos refiriendo ve en el campo la raíz perenne de toda humanidad. Este ámbito de vida se despliega, sereno y apacible, detrás del primer plano, nervioso y dinámico, pero angosto, en que se mueven los afanes culturales de las ciudades. La vitalidad y la firmeza de sustentación del ideal educativo de Sócrates se acreditan, por otra parte, por el hecho de que fuese capaz de penetrar en aquellas órbitas situadas al otro lado de los muros de la ciudad y que Sócrates, como hombre inseparablemente apegado a la ciudad que era, jamás había pisado, pues no podía hablar con los árboles.[735]

El diálogo sobre la esencia de la "economía", con que se inicia la obra, lleva a Sócrates y Critóbulo al tema del cultivo de la tierra (γεωργία), cuya exposición ocupa la parte principal del libro. Critóbulo muestra el deseo de que Sócrates le diga qué tipos de actividad práctica y de saber son los más hermosos y los que mejor cuadran a un ciudadano libre.[736] Los dos interlocutores convienen fácilmente en que las profesiones que los griegos llaman banales no son las más adecuadas para ese fin, aparte de que en casi ningún estado son tenidas en alta estima. Estas profesiones debilitan el cuerpo por su régimen sedentario, perjudicial para la salud, y embotan el espíritu.[737] Sócrates recomienda la profesión de agricultor y revela 972 en el transcurso de! diálogo unos conocimientos tan asombrosos en esta materia, que Jenofonte se cree en el caso de razonar esto de un modo especial. Para justificar el interés por la agricultura en general y presentarla como un tipo de actividad acreedora al respeto social. Sócrates se remite al ejemplo de los reyes persas, que sólo consideraban digna de asociarse a sus deberes de soldado una afición: el cultivo de la tierra, las actividades del labrador y del jardinero.[738] Jenofonte se apoya, al decir esto, naturalmente, en su conocimiento directo de las condiciones de vida reinantes en Persia. Sin embargo, puestos en boca de Sócrates, resultan un tanto sorprendentes los detalles que da sobre los maravillosos parques de Ciro.[739] Jenofonte añade a

---

735 80 PLATÓN, *Fedro*, 230 D.

736 81 JENOFONTE, *Oik.*, iv, 1.

737 82 *Oik.*, iv, 2-3.

738 83 *Oik.*, iv, 4 *s.*

739 84 *Oik.*, iv, 6, 8-12; 14ss.

esto un recuerdo personal del caudillo militar espartano Lisandro, quien con motivo de su visita a Sardes fue conducido por Ciro a través de sus jardines y oyó de labios del propio rey que éste trabajaba todos los días en ellos, habiendo plantado por su mano todos los árboles y bosquecillos del parque y trazado sus medidas. Lisandro se lo había contado a un amigo en Megara, a cuya casa fue invitado y que, a su vez, lo puso en conocimiento de Sócrates.[740] Esta clara ficción quiere dar a entender, indudablemente, que el autor, poniendo palabras de su cosecha en boca del maestro, como suele hacer también Platón, lo había sabido directamente por Lisandro. Jenofonte le habría sido presentado, quizá, como el valiente oficial que acaudilló a los diez mil griegos, en su retirada de Asia. Los dos eran amigos de Ciro y a nadie podía haber alegrado más Lisandro, con sus recuerdos del héroe caído, que a Jenofonte. Para él, que también hubo de consagrarse más tarde a la agricultura, aquella asociación de la carrera de soldado con el amor por el cultivo de la tierra,[741] en el régimen de vida del príncipe, constituía una nueva razón para reverenciar la tradición persa.

Menos fácil era, para Jenofonte, razonar los conocimientos especiales de Sócrates en materia agrícola. Sale del paso haciéndole relatar una conversación con un individuo relevante de los círculos de los terratenientes, al que da el nombre de Iscómaco. El propio Sócrates dice de él que ha oído ensalzarlo en todas partes como la personificación de la verdadera *kalokagathía*. Respondiendo a una pregunta de Critóbulo sobre lo que es este compendio de toda verdadera virtud y honorabilidad, que todo el mundo ostenta en los labios, pero del que muy pocos tienen una idea clara, a Sócrates no se le ocurre nada mejor que trazar una pintura de este hombre, a quien conoció.[742] La voz cantante en la conversación transcrita la lleva, 973
naturalmente, Iscómaco; Sócrates se limita a formular las preguntas certeras, para hacer hablar a su interlocutor. El exponente de la auténtica *kalokagathía* que aquí se nos presenta es, sencillamente, la vida de un buen agricultor, que ejerce su profesión con verdadero gozo y con una idea clara de lo que es y que, además, tiene el corazón en su sitio. La experiencia vivida por Jenofonte

---

[740] 85 *Oik.*, iv, 20-25.

[741] 86 *Oik.*, iv, 4. Cf. también, sobre la combinación de ambas actividades en la vida de los reyes persas, iv, 12. Para Jenofonte, el ejercicio de la agricultura no es sólo aumento de la casa (οἰκου αὔξησις) y ejercicio físico (σώματος ἄσκησις), sino también placer (ἡδυπάθεια). Cf. *Oik.*, v, 1 *ss.*

[742] 87 *Oik.*, iv, 12-17.

se combina en este cuadro con su ideal profesional y humano de tal modo que no es difícil reconocer en la figura de Iscómaco el autorretrato del autor, elevado al plano de la poesía. Es indudable que Jenofonte no tuvo nunca la pretensión de ser en realidad semejante dechado de perfección. Los persas nobles sabían asociar el tipo del soldado con el del agricultor, y a lo largo de todo este diálogo vemos cómo el autor establece una afinidad entre el valor educativo de la profesión agrícola y de la del soldado. Esto es lo que alienta detrás del nombre de su agricultor ideal. En esta asociación de las virtudes y el concepto del deber del guerrero y del agricultor reside el ideal cultural de Jenofonte.

En el *Oikonómikos* se habla mucho de *paideia.* El éxito económico se presenta aquí como el resultado de una acertada educación no sólo del agricultor mismo, sino también de su mujer y de sus obreros, sobre todo de la administradora y del inspector.[743] Por eso Jenofonte considera que una de las funciones fundamentales del agricultor consiste en su misión educativa, y hay razones para suponer que es precisamente aquí donde se manifiesta su propia concepción de cuál debe ser la actuación de un terrateniente. Lo más importante de todo es, para él, la educación de la esposa del agricultor,[744] a la que pinta como el personaje principal, como la reina de la colmena.[745] Tratándose de una muchacha inexperta de quince años, a la que su marido saca de la casa de su madre para convertirla en dueña y señora de su hacienda,[746] la pedagogía marital, de que Iscómaco se siente no poco orgulloso, tiene una misión importante que cumplir.[747] Esta pedagogía

---

[743] [88] Podríamos añadir a esto lo que en la obra *Sobre el arte de la equitación* (Περὶ ἱππικῆς, 5), dice Jenofonte acerca de la *paideia* del mozo de silla. La idea de la educación, en su cruzada triunfal del siglo IV, no se detiene ante ningún terreno. Claro está que aquí sólo se trata de un problema de expresión. Es instructivo observar que por la misma época en que espíritus selectos como Platón o Isócrates dan a la palabra *paideia* un relieve espiritual extraordinario, en otros círculos esta palabra empieza ya a adquirir un matiz trivial. En *Oik.,* vii, 12, habla Jenofonte de la educación de los niños como problema, pero sólo por medio de breves alusiones. No forma parte de la estructura de la *paideia económica,* de que se trata en esta obra.

[744] [89] *Oik.,* vii, 4.

[745] [90] *Oik.,* vii, 32.

[746] [91] *Oik.,* vii, 5.

[747] [92] Cuando la mujer joven entra en el matrimonio es ya πεπαιδευμένη en el arte de hilar la lana y de cocinar, *Oik.,* vii, 6. Su madre no la ha enseñado sino a mostrar un retraimiento

consiste en hacer ver a la joven esposa, que todo lo espera de la pericia superior y la personalidad de su marido,[748] que también 974 ella tiene deberes propios que cumplir, y en acostumbrarla a encontrar la alegría y el valor necesarios para abordar con lozanía su nueva y difícil misión. En una hacienda agrícola encajaría mal el tipo pasivo del ama de casa de la ciudad que, secundada por su servidumbre, atiende al cuidado fácil de regentar su pequeña casa con arreglo a una rutina invariable, dedicando las horas libres a vestirse, arreglarse y charlar con las amigas. La imagen de la mujer griega no sería completa, faltarían en ella muchos de sus rasgos más hermosos, si Jenofonte no nos expusiera en esta obra la trayectoria cultural de una mujer de posición social dominante en el campo. Lo que llamamos emancipación y cultura de la mujer en aquella época se limitan casi siempre a las figuras femeninas intelectualmente ilustradas y razonadoras de las tragedias de Eurípides.[749] Pero entre los dos extremos, el de la sabia Melanipa y el de la mujer media ateniense, circunscrita de un modo artificial a lo más indispensable, se alza el ideal de la mujer que sabe pensar y obrar por su cuenta en un radio propio de acción de gran amplitud, tal como lo conoce y lo pinta Jenofonte, basándose en las mejores tradiciones de la cultura rural. Por su parte, difícilmente podría hacer otra cosa que añadir sus reflexiones conscientes acerca de la misión que esta herencia cultural llevaba implícita. Pues el contenido educativo que de por sí se encerraba en este tipo de educación era tan antiguo como la misma economía rural.

La mujer es, en Jenofonte, la verdadera auxiliar de su marido.[750] Es la dueña y señora de la casa. El marido tiene el mando sobre los obreros que trabajan en el campo y es responsable de todo lo que viene de allí a la casa. Ella se cuida de que todo el personal encuentre sustento y acomodo. A su cargo corre la crianza y educación de los hijos, la vigilancia de las bodegas y las cocinas, la elaboración del pan y el hilado de la lana. Todo está ordenado así por la

---

pudoroso (σωφρονεῖν).

748 93 *Oik.*, vii, 14. La mujer no espera llegar a ser la colaboradora (συμπρᾶξαι) de su marido.

749 94 Cf. Ivo Bruns, '"Frauenmanzipation in Athen", en sus *Vorträge und Aufsätze* (Munich, 1905), que valora también lo que el *Oikonómikos* de Jenofonte representa en este aspecto.

750 95 Cf. las ideas de Jenofonte sobre la cooperación entre el hombre y la mujer, aplicada al régimen doméstico rural, en *Oik.*, vii, 18 ss.

naturaleza y por Dios, quienes han dispuesto que el hombre y la mujer desempeñen actividades distintas.[751] Para velar por los frutos de la tierra es más adecuada el alma temerosa de la mujer que el valor del hombre, el cual es indispensable, en cambio, para cuidar de que en el trabajo del campo no se cometan faltas ni desafueros.[752] El amor por los niños y la devoción abnegada para cuidarlos es algo innato al alma de la mujer.[753] El hombre es más capaz de soportar el calor y el frío, de recorrer caminos largos y penosos o de defender el terruño con las armas en la mano.[754] La mujer distribuye el trabajo entre la servidumbre y vigila su ejecución. Vela 975 por el sustento de los criados y es el médico de los enfermos en la hacienda.[755] Enseña a las obreras incultas a hilar y las inicia en las otras artes caseras, ganándose para sus fines la simpatía de la administradora.[756] Pero a lo que mayor atención dedica Iscómaco es a educar a la mujer en el amor por el orden, cosa de gran importancia en las grandes haciendas.[757] El detalle con que nos describe la disposición de los locales y la clasificación de los distintos tipos de menaje de cocina y de mesa y de las ropas destinadas al uso diario y a las fiestas, nos brinda una pintura única en su género de la ordenación de la economía doméstica en las casas de campo de Grecia.[758] Por último, esta *paideia* femenina contiene unas cuantas normas sobre el cuidado de la salud y la belleza de la mujer del agricultor. También en este aspecto establece Iscómaco una línea divisoria entre el ideal de la mujer del hacendado y la moda de las ciudades. Trata de convencer a su joven esposa de que los afeites y los polvos son contrarios al pudor femenino y despertar en ella el deseo de brillar con la belleza de la verdadera lozanía y de la elasticidad de su cuerpo, que el movimiento constante a que la obliga su misión, puede prestarle más fácilmente que a cualquier mujer de la ciudad.[759] Jenofonte entra a examinar

---

[751] 96 *Oik.*, vii, 21-22. Cf. todo el pasaje siguiente.

[752] 97 *Oik.*, vii, 23-25.

[753] 98 *Oik.*, vii, 24.

[754] 99 *Qik.*, vii, 23.

[755] 100 *Oik.*. vii. 32-37.

[756] 101 *Oik.*, vii, 41.

[757] 102 *Oik.*, VII.

[758] 103 *Oik.*, ix.

[759] 104 *Oik.*, *X*.

en términos parecidos lo referente a la educación de los miembros más importantes que forman el organismo agrícola. La administradora debe ser educada en las virtudes de la fidelidad y la honradez, el amor por el orden y la capacidad de disposición; [760] el inspector, en la sumisión y la lealtad abnegada hacia los dueños de la hacienda, en la diligencia y en la capacidad para dirigir a otros.[761] Si el hacendado quiere cultivar en él el interés incansable por la hacienda confiada a sus cuidados, debe ante todo predicar con el ejemplo.[762] No debe desmayar en su misión, aunque sus tierras, la agricultura y la ganadería, le produzcan un rendimiento muy abundante. Deberá madrugar, recorrer sus campos sin cansarse[763] y no dejar que nada escape a su mirada.[764] Los conocimientos en la materia que sus actividades presuponen son más sencillos que los de muchas otras artes,[765] pero la misión del agricultor requiere, además del orden propio del soldado, otra virtud propia de este oficio: las dotes de caudillaje y de mando. Si la presencia personal del hacendado 976 no hace que los obreros pongan voluntariamente en tensión sus músculos y trabajen con un ritmo más preciso y más armónico, es que el dueño carece de la capacidad indispensable para el desempeño de su misión, cualidad de la que depende todo el éxito y sin la cual no puede ocupar dentro de su órbita la posición de un verdadero rey.[766]

El ideal de cultura del *kaloskagathos* agrario, expuesto en el *Oikonómikos,* debe complementarse con la obra de Jenofonte sobre la caza, el *Cinegético*.[767] No se

---

[760] 105 *Oik.*, ix, 11-13.

[761] 106 Cf. *Oik.*, xii, 4 ss. hasta xiv, sobre la *paideia* del inspector de la hacienda. Por παιδεύειν no debe entenderse aquí tanto el entrenamiento técnico como la verdadera educación del hombre que posee por naturalza las cualidades necesarias para inspeccionar a los obreros. Uno de los objetivos fundamentales de esta educación consiste en capacitar al hombre para dirigir a otros (Cf. xiii, 4). Debe ser verdaderamente fiel a su señor, procurar servir del mejor modo sus intereses en el modo de dirigir a los obreros, y además conocer concienzudamente su oficio (xv, 1).

[762] 107 *Oik.*, xii, 17-18.

[763] 107a *Oik.*, xi, 14.

[764] 108 *Oik.*, xii, 20.

[765] 109 *Oik.*, xv, 10; xvi, 1.

[766] 110 *Oik.*, xxi, 10.

[767] 111 Esta obra se considera ahora casi por todo el mundo como apócrifa. Claro está que

trata, ni mucho menos, de un estudio puramente social sobre un campo de las actividades humanas, que exija, en medio de una civilización cada vez más dominada por la técnica. una recopilación pedagógica de sus normas. Es verdad que, en ciertos respectos, no puede negarse que también en el opúsculo de Jenofonte a que nos referimos, en el que se destaca extraordinariamente el aspecto pericial, se acusa esta tendencia, pero la mira que su autor se traza es más alta. Sabe como apasionado cazador que es, el valor que este ejercicio tiene para todo su modo de concebir la vida y para toda su personalidad.[768] La alta estima en que tenía la caza se nos revela también en su obra sobre el estado de los lacedemonios.[769] Y en la *Ciropedia* forma parte de la *paideia* de los persas.[770] También Platón, en sus *Leyes,* asigna a la instrucción de la caza un lugar en su legislación educativa. Esta sección figura al final, después de las leyes sobre la enseñanza matemático-astronómica, entreverada de un modo desmadejado y muy distante de las normas sobre la gimnasia y la instrucción del soldado. Esto permite tal vez llegar a la conclusión de que se trata de una adición posterior a la redacción de la obra.[771] Tal vez fuese precisamente la aparición de la obra de Jenofonte lo que llamó la atención de Platón hacia esta laguna de su sistema educativo. En todo caso, la publicación del *Cinegético* coincide, sobre poco más o menos, con los años en que Platón trabajaba en las *Leyes*.[772]

977

---

esto no disminuiría en lo más mínimo el valor que tiene para la historia de la *paideia,* el cual no obedece precisamente al nombre del autor. Pero, de ser esto cierto, nos privaría de la exposición de uno de los elementos esenciales del ideal jenofontiano de la cultura. Cf. las razones que a mi juicio hablan en contra del carácter apócrito de esta obra, *infra,* p. 979, n. 130.

768 112 La parte fundamental del *Cinegético* (caps. Π-xi) tiene un carácter puramente técnico. La introducción de la obra (i) y el final (xii-xiii) se consagran a estudiar la importancia de la personalidad del hombre.

769 113 *Const. de los laced.,* iv, 7; vi, 3-4.

770 114 *Cirop., i,* 2, 9-11. A esto corresponde el modo de destacar a través de toda la obra la importancia de la caza en la vida de Ciro el Viejo y de los persas. Cf. también el relato del amor por la caza en la estampa de Ciro el Joven en *An.,* i, 9, 6.

771 115 PLATÓN, *Leyes,* 823 B hasta el final del libro séptimo.

772 l16 Sobre la fecha del *Cinegético,* Cf. *supra,* pp. 954 s.

Permítasenos una pequeña digresión sobre las *Leyes* de Platón. En esta consideración final de su legislación educativa se ve situado ante el problema de si debe reconocer o no la caza como una forma legítima de la *paideia.* Esta disquisición parece presuponer ya la existencia de un estudio literario sobre la caza por el estilo de la obra de Jenofonte, y Platón se siente bastante inclinado a dar su pleno asentimiento a la tesis de quienes preconizan la alta importancia del arte cinegético para la educación del carácter.[773] Mas, para poder hacerlo, se ve obligado a depurar el concepto de la caza (θήρα), que abarca las más diversas acepciones, de todo lo que, a juicio suyo, no merece este nombre.[774] Platón no se decide, en absoluto, a reconocer como *paideia* todo lo que en su tiempo se llamaba caza. No quiere, sin embargo, establecer ninguna ley acerca de esto y se limita, como hace con tanta frecuencia en las *Leyes,* a entreverar alabanzas y censuras en lo tocante a ciertas clases de caza.[775] Condena severamente toda suerte de pesca con red y con anzuelo y también la caza de aves, por entender que no robustece el carácter del hombre.[776] Sólo autoriza, pues, la caza de animales cuadrúpedos, y además siempre que se practique abiertamente y en pleno día, no por la noche o valiéndose de redes o trampas.[777] La caza debe acosarse a caballo o con la jauría, de modo que el cazador tenga que desplegar algún esfuerzo físico para conseguir su objeto. El código cinegético de Platón es más severo todavía que el de Jenofonte, por la prohibición de redes y de trampas. El segundo no admite tampoco la pesca ni la caza de aves. Jenofonte da preceptos muy detallados en lo tocante al adiestramiento y empleo de perros de caza. El hecho de que el autor no indique que la caza debe hacerse a caballo, ha querido aducirse como argumento para probar el carácter apócrifo del *Cinegético,* ya que ése era el modo como todos los atenienses distinguidos practicaban este ejercicio. Además, la omisión del caballo tenía que parecer más extraña todavía tratándose de un devoto del arte hípica, como Jenofonte.[778] Pero, aun prescindiendo de que esta obra no trata, ni mucho

[773] [117] Cf. las palabras finales del libro séptimo de las Leyes y 823 D.

[774] [118] *Leyes,* 823 B-C.

[775] [119] Cf. en general, sobre esta forma de enseñanza, *Leyes,* 823 A; en su aplicación al caso de la caza, 823 C y D, donde se prevé también la forma poética del elogio de la caza.

[776] [120] *Leyes,* 823 D-E.

[777] [121] *Leyes,* 824 A.

[778] [122] Cf. L. RADERMACHER, *Rheinisches Museum,* LI (1896), pp. 596 *ss.,* y LII (1897), pp. 13 ss., donde se pretende probar que el *Cinegético* es una obra apócrifa.

menos, de describir el modo como cazaba el propio Jenofonte, sino de comunicar a amplios círculos de lectores el entusiasmo por el arte cinegética, sería demasiado peligroso para nosotros establecer normas acerca de lo que el hacendado de Escilo debía considerar suficientemente noble o no, o pretender *a priori* que coincidiese con las teorías de Platón. El que quisiera y dispusiese, además, 978 de los recursos necesarios, podría emplear caballo. Cómo debía cabalgar no tenía por qué enseñárselo el arte cinegética, sino el arte hípica, de la que Jenofonte trata en una obra especial. Lo que sí debe figurar incuestionablemente en un libro sobre la caza es el modo de amaestrar a los perros. Y la experiencia de Jenofonte en este arte la recoge en su *Cinegético* con innumerables detalles llenos de encanto, que le caracterizan como un gran conocedor y amigo de estos animales.

Es el mismo Jenofonte quien pretende haber aportado con su obra una contribución al debate sobre la *paideia* de su tiempo. En la introducción dice que la caza es una invención de la pareja de dioses gemelos Apolo y Artemisa, quienes la traspasaron al centauro Quirón, para premiar así su carácter justiciero.[779] La tradición antigua presenta a Quirón como el educador de los dioses por antonomasia, sobre todo de Aquiles.[780] Píndaro relata cómo el primero de los héroes griegos aprendió la caza bajo los cuidados de Quirón.[781] Jenofonte se remite a este precedente mítico, siguiendo la moda de la retórica sofística, y ello le permite personificar ya en el antiguo centauro la íntima asociación entre la caza y la educación del hombre para la *kalokagathía,* destacándola así como algo primario. Enumera una larga lista de héroes famosos de la prehistoria que pasaron por la escuela de la *paideia* de Quirón.[782] Todos ellos deben su formación en la suprema *areté* al cultivo "del arte cinegética y de los demás aspectos de la *paideia*", como se pone de relieve en detalle y con especiales consideraciones a propósito de cada uno de los héroes.[783] Es la mejor prueba de que esta lista de héroes no procede en bloque

---

779 123 *Cineg.,* i, 1.

780 124 Cf. sobre la figura mítica de Quirón en la antigua tradición de la *paideia, supra,* pp. 39 ss.

781 125 Sobre Quirón como educador de los héroes en Píndaro, Cf. *supra,* pp. 39 y 208.

782 126 *Cineg., 1, 2.*

783 127 *Cineg.,* i, 5 ss.

de la verdadera tradición mítica o poética, sino de que fue formada por el propio Jenofonte, valiéndose de su conocimiento de la historia de los héroes, para corroborar su tesis de que la caza figuraba entre las bases de la auténtica *paideia* ya desde los comienzos de la época heroica de Grecia. Se da, pues, cuenta de que al reivindicar el reconocimiento de la caza como medio y camino para la formación de la personalidad, va contra la corriente del desarrollo de su propia época y es esto precisamente lo que presta interés a su pequeña obra, llena de gracia. No podemos entrar aquí en los detalles técnicos de su contenido. Su encanto radica en la rica experiencia de cazador que nos habla en sus páginas. Ocupa el lugar central de la obra, naturalmente, la caza de la liebre, a la que está dedicada la parte fundamental del libro.[784] Además se examinan, como manifestaciones helénicas, la caza mayor y la caza del jabalí, mientras que, según 979 el testimonio de Jenofonte, la caza de fieras como el león, el leopardo, la pantera y el oso sólo se practicaba, por aquel tiempo, en Macedonia, en el Asia Menor y en el interior de Asia.[785]

Permítasenos que enlacemos aquí del modo más íntimo las palabras finales del *Cinegético* con la introducción, pues en ellas vuelve a colocarse en primer plano, expresamente, la conexión de esta obra con el problema de la *paideia*.[786]

---

[784] [128] *Cineg., ii*-viii.

[785] [129] *Cineg.,* ix, caza mayor; x, jabalí; XI, fieras. Jenofonte conocía por experiencia propia brillantes detalles sobre la caza en el Asia.

[786] [130] *Cineg.,* xii-xiii. Eduard NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* t. I, p. 431, dedica un apéndice especial al problema del estilo del preámbulo al *Cinegético* de Jenofonte. Este autor se halla influido, indudablemente, por las investigaciones de Radermacher (Cf. *supra,* p. 977, n. 122), quien había puesto de relieve, con acierto, que el preámbulo tenía un estilo distinto al del resto de la obra. Caracterizaba el estilo del preámbulo como "asiánico", por cuya razón estilística entendía que la obra no podía ser anterior al siglo III a. c. La obra aparece citada en la relación de los escritos de Jenofonte por Diógenes Laercio, la cual se remonta a los trabajos de catalogación (πίνακες) de los filólogos alejandrinos del siglo iii a. c. Norden subraya con razón la inseguridad de las razones puramente estilísticas, y aunque no se atreve a considerar tampoco a Jenofonte como el autor de la obra, pone de manifiesto acertadamente que la lucha por la verdadera *paideia,* a que este escrito pretende ser una contribución, no cuadra mejor en ningún siglo que en el de Jenofonte. Por otra parte, cree que el estilo del preámbulo sólo puede ser atribuido a la llamada segunda sofística del Imperio romano, por cuya razón lo considera como una adición posterior a la obra. Esta tesis se estrella contra el hecho de que el preámbulo es citado expresamente al comienzo de la parte final del *Cineg.,* xii, 18, cosa que Norden no tuvo en cuenta. La obra forma una unidad indivisible. El preámbulo y el final

Al final de su libro, el autor se pronuncia en contra de los prejuicios de la sofística, en contra del ideal de una cultura humana por medio de la simple palabra.[787] Su pauta es. aquí como siempre, en primer término, una pauta ética; lo que le preocupa es la educación del carácter. La base de esta educación es la salud del cuerpo. La caza hace al hombre vigoroso, aguza su ojo y su oído y le precave contra la vejez prematura.[788] Es la mejor escuela para la guerra, pues habitúa al cazador a recorrer caminos penosos cargado con sus armas, a soportar las penalidades del mal tiempo y a pernoctar al aire libre.[789] Le enseña a despreciar los placeres viles y, como toda "educación en la verdad", le educa en el dominio de sí mismo y en la virtud de la justicia.[790] El autor 980 no nos dice a qué quiere referirse con esto, pero es evidente que alude al imperio de la disciplina, que es la virtud más estimada por él, y a este adiestramiento exigido por la realidad misma es a lo que él llama "educación en la verdad". Esto da a la idea socrática un giro práctico y realista. Toda la obra se halla presidida por la gran importancia que se da al *ponos,* a la fatiga y al esfuerzo, sin los que ningún hombre puede alcanzar una educación verdadera.[791] Los historiadores de la filosofía atribuyen esto a la influencia del moralista Antístenes, que interpretó en este sentido el mensaje de Sócrates. Sin embargo, Jenofonte era por naturaleza un hombre amante de las penalidades y el esfuerzo, habituado a poner en tensión sus fuerzas siempre que fuese necesario. Si alguna vez habla por propia convicción, es

---

sirven para encuadrar la parte fundamental, puramente técnica, de la obra dentro de la discusión del siglo IV sobre la *paideia* y para analizar el valor de la caza para la educación del hombre. Siente uno repugnancia a contradecir a un especialista como Norden en materia de estilo, pero es indudable que el preámbulo no difiere sustancialmente de otros pasajes semejantes de las obras de Jenofonte, estilizados de un modo retórico. Es éste un problema que me propongo analizar más a fondo en otro lugar.

[787] 131 Cineg., xiii, 3 y 6.

[788] 132 *Cineg.,* xii, 1.

[789] 133 Cineg., xii, 2-6: Cf. *Anth. Pal,* xiv, 17.

[790] 134 *Cineg.,* xii, 7-8: το\ ἐν τῇ ἀληθείᾳ παιδεύεσθαι se contrapone a la *pai-deia* puramente verbal imperante en la actualidad, tal como se describe en xiii la educación de los sofistas. Allí donde la realidad de la vida (ἀλήθεια) se acerca al hombre, le va formando a fuerza de trabajos y fatigas (πόνος).

[791] 135 *Cineg.,* xii, 15, 16, 17, 18; xiii, 10, 13, 14, 22, etcétera. Las palabras πόνος y παίδευσις se emplean en xii, 18, como sinónimos.

precisamente aquí. El *ponos es* el elemento educativo en el arte de la caza; sobre él descansaba la alta *areté* de aquellos antiguos héroes formados en la escuela de Quirón.[792] Las obras en que los sofistas inician a la juventud carecen de verdadero contenido (γνώμαι) y sólo los habitúan a cosas banales.[793] De esta simiente no puede surgir nunca, a juicio de Jenofonte, la auténtica *kalokagathía*. Confiesa que sólo habla como profano, pero su experiencia le dice que el hombre sólo puede aprender el bien de la misma naturaleza; a lo sumo, de otros hombres que sepan o puedan practicar algo realmente bueno y útil.[794] La cultura moderna busca su grandeza en palabras artificiosas. Jenofonte declara no entender nada de semejante cosa.[795] Para él, la verdadera savia de la *areté* no son las palabras (ὀνόματα), sino el contenido (γνῶμαι) y las ideas (νοήματα).[796] No quiere rechazar con esto toda la verdadera aspiración de cultura (φιλοσοφία), sino solamente a los sofistas, englobando en esta palabra a todos aquellos que sólo "se ocupan de palabras".[797] Un buen cazador 981 es también el hombre mejor educado para la vida de la colectividad.[798] El egoísmo y la codicia se avienen mal con el espíritu cinegético. Jenofonte quiere que sus compañeros de caza sean hombres frescos de espíritu y piadosos; siendo así, está seguro de que la *obra*

---

792 136 *Cineg.*, xii, 18. Cf. i, 1 ss.

793 137 *Cineg.*, xiii, 1-3.

794 138 *Cineg.*, XIII, 4. Es interesante ver que también en materia de *paideia* existen ahora expertos y profanos (ἰδιῶται), y también que el profano ejerce aquí su crítica con mayor vigor que en ningún otro campo. Jenofonte subraya también su carácter de profano al final de la obra *Sobre el arte de la equitación*, xii, 14.

795 139 La sencillez de que se jacta el autor, al escribir ἴσως οὖν τοῖς μὲν ὀνόμασιν οὐ σεσοφισμένως λέγω. οὐδὲ γὰρ ζητῶ τοῦτο no debe tomarse demasiado al pie de la letra. Los recursos estilísticos de que hace gala en el preámbulo y en el final de su obra para aparecer como un escritor completamente "sencillo" no son nada desdeñables.

796 140 *Cineg.*, xiii, 5. Esto nos recuerda a Teognis, 60, quien reprocha a la gente inculta de su tiempo el no poseer ningunas γνῶμαι (Cf. *supra*, p. 191).

797 141 *Cineg.*, xiii, 6: "Muchos otros censuran también a los actuales sofistas (τοὺς νῦν σοφιστάς), es decir, no a los que aspiran a una verdadera cultura (τοὺς φιλοσόφους), el que su sabiduría consiste en palabras y no en pensamientos". La antítesis, que vuelve a presentarse en XIII, 1, 8, 9. Jenofonte, aunque hace constar que es un profano, hace causa común con los "filósofos".

798 142 *Cineg.*, xii, 9, 10, 15; xiii, 11 *s.*, 17.



del cazador es grata a los dioses.[799]

[799] [143] *Cineg.,* xiii, 15-18. Cf. otro epilogo piadoso semejante a éste en el *Hipparchicus.*

VIII. EL *Fedro* DE Platón: FILOSOFÍA Y RETÓRICA

982

ANTE ninguna obra de Platón ha vacilado tanto el juicio de la posteridad como ante el *Fedro.* Schleiermacher veía en este diálogo el programa de la Academia y un trabajo primitivo de Platón, habiéndosele considerado durante mucho tiempo como el punto natural de partida para comprender los últimos fines a que se encaminaban la obra de Platón como escritor y sus métodos educativos. Brindaba el compendio más breve de las ideas Platónicas acerca de la relación entre el escrito, la palabra hablada y el pensamiento y era, por tanto, el pórtico por el que todos entraban al templo de la filosofía de Platón. El arranque ditirámbico por el que se deja llevar Sócrates en el *Fedro,* como él mismo advierte irónicamente, en los discursos sobre el *eros,*[800] se tenía por indicio seguro de los tempranos orígenes de este diálogo. Ya la crítica antigua había caracterizado el estilo de estas conversaciones, en parte, como malo o "juvenil", lo que equivalía, indudablemente, a primitivo, no en un sentido biológico, sino en un sentido de valoración artística, es decir, de censura de un estilo excesivamente redundante.[801] Más tarde, se interpretaba esto como un signo de la falta de equilibrio o ponderación, propio de la juventud efectiva del autor, sin caer en la cuenta de que este estilo no caracteriza al diálogo en su totalidad, sino sólo a los discursos sobre el *eros, y* que el propio Platón lo caracteriza expresamente como síntoma del estado excepcional de espíritu en que se halla Sócrates. Se creía lógico que Platón diese, en los

---

800 1 *Fedro,* 238 D, 241 E.

801 2 Esto se ve muy claro en DIÓGENES LAERCIO, III, 38, quien cita al peripatético Dicearco como fuente del juicio reprobatorio sobre el estilo del diálogo. Dicearco calificaba el estilo de Platón en el *Fedro* como φορτικόν, y como además la fuente neoPlatónica de la biografía de Platón por Olimpiodoro en su tercer capítulo se basa en el lenguaje ditirámbico de los discursos sobre el *eros* de Sócrates, en el *Fedro,* para llegar a la conclusión de la juventud del autor, parece evidente que el concepto de "juvenil" (μειρακιῶδες), que Diógenes aplica rara vez a todo el planteamiento del problema en el diálogo, tenia originariamente el sentido usual de censura propio de la crítica estilística de los retóricos, y no se refería para nada al contenido. La reprobación intrínseca del *Fedro* como un "problema juvenil" es, a mi juicio, una improvisación digna de la ignorancia de Diógenes Laercio. Éste consideraba, evidentemente, que el verdadero "problema" sobre que versaba el diálogo era el tema del discurso de Lisias que figura al comienzo del *Fedro y* que es, sin duda, un tema bastante pueril.

comienzos mismos de su carrera literaria, una explicación sobre el modo como entendía él su actitud ante la obra del escritor en general y sobre el valor de la palabra escrita para la filosofía, tanto más cuanto que se tenía la conciencia de las especiales dificultades que planteaba a la comprensión la forma de los escritos Platónicos y su importancia en cuanto 983 al contenido de su filosofía. Y fue precisamente con ayuda del *Fedro* como Schleiermacher descubrió esta nueva interpretación formal, que había de dar la pauta para todo lo demás.[802] No tiene, pues, nada de extraño que también él creyese poder considerar este diálogo, en el sentido de Platón, como introducción a sus obras. Pero a medida que, en el transcurso del siglo XIX, las investigaciones sobre Platón fueron asimilándose la idea del desarrollo histórico y procedieron a estudios más precisos sobre la cronología de cada uno de los diálogos, se descubrieron signos que denotaban un origen más tardío del *Fedro.* Al mismo tiempo inducía a error la idea fundamental de Schleiermacher sobre los designios pedagógicos de todos los diálogos escritos de Platón y de su proclamación programática.[803] Se buscaba el verdadero sentido de este diálogo, bien en los discursos sobre el *eros* de la primera parte, bien en la psicología y en la teoría de las ideas del gran discurso de Sócrates y en las manifestaciones concluyentes de la segunda parte sobre el método dialéctico. Finalmente, veíase que la riqueza del lenguaje y la complejidad de la composición con que el pensamiento Platónico se expone en esta obra denotaban que procedía de la época de su mayor madurez, descubriéndose en ella relaciones cada vez mayores con los demás diálogos Platónicos de las últimas décadas del autor. Después de situar el *Fedro,* durante algún tiempo, en la época del *Simposio,* o sea en el periodo intermedio (después de la fundación de la escuela Platónica), los intérpretes veíanse ahora obligados a desplazar de nuevo este diálogo hasta la última fase de la vida del filósofo.[804]

---

[802] [3] Cf. mis observaciones sobre la posición que ocupa Schleiermacher en la historia de las investigaciones Platónicas del siglo xix, en *Platos Stellung in Aufbau der griechischen Bildung* (Berlín, 1928), p. 21 (reproduc. en *Die Antike,* t. iv, p. 86).

[803] [4] Este viraje lo dio sobre todo Karl Friedrich HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839). Cf. acerca de esto mi estudio citado *supra,* n. 3, sobre las vicisitudes de la imagen de Platón a través del siglo xix, p. 23. (*Die Antike,* t. IV, p. 88.)

[804] [5] Hermann sitúa el *Fedro,* junto con obras como el *Menexeno,* el *Simposio* y el Fe*dón,* en la época que él llama el tercer periodo de la obra escrita de Platón, antes de la *República,* el *Timeo* y las *Leyes.* Usener y Wilamowitz defendían todavía la temprana cronología de Schleiermacher contra Hermann, aunque Wilamowitz abandonó más tarde este punto de vista. H. von ARNIM va todavía más allá que Hermann al situar el *Fedro* entre las últimas

El interés por la descripción teórica del método dialéctico se consideraba ahora como característica que justificaba la inclusión del *Fedro* en el grupo de los llamados diálogos dialécticos, encuadrados entretanto, mediante pruebas irrefutables, en los últimos años de la carrera de Platón.[805]

984

Uno de los problemas más difíciles y más discutidos es el que plantea la composición del *Fedro.* Los discursos sobre el *eros* que figuran en la primera parte del diálogo y que se exaltan hasta la nota ditirámbica, no parecen fundirse en unidad completa con la investigación abstracta y teórica de la segunda parte sobre el carácter de la verdadera elocuencia. Es cierto que una gran parte de las dificultades que la composición de la obra ofrece al lector proviene simplemente del paralelo, explicable pero falso, con el *Simposio.* Comparado con esta obra, que versa íntegramente sobre *el* problema del *eros,* es fácil ver en el *Fedro* el segundo gran diálogo erótico de Platón. Esta iluminación unilateral de la fachada hace que se pierda en la sombra por completo el segundo cuerpo del edificio o que aparezca como algo puramente accesorio. La distancia que lo separa del primero se agranda a medida que se tiende a convertir en eje de la segunda parte del diálogo el método Platónico de la dialéctica. Para salir de estas dificultades no hay más que un camino: comprender la situación de espíritu de que surgió la obra y en que Platón quiere expresamente situarla.

La unidad del *Fedro* reside en sus relaciones con el problema de la retórica. A este problema se consagran por igual las dos partes de la obra. El desconocimiento de este vínculo que las une es lo que explica la mayor parte de las perplejidades en que incurren los intérpretes. La llamada parte erótica, o sea la primera, comienza con la lectura y la crítica de un discurso de Lisias, a quien se presenta como el dirigente de la escuela retórica más influyente de Atenas, que en tiempo de Sócrates se hallaba en el apogeo de su prestigio.[806]

---

obras de Platón, en su libro *Platos Jugenddialogue und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914).

[805] 6 Esta piedra de remate a la argumentación probatoria de Arnim, la añadió STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917), pp. 105*ss.* [*Plato's Method of Dialectic* (Oxford, 1940), pp. 149*ss.*]. Esto confirma el testimonio tomado de los eruditos helenísticos, de CICERÓN, *Or., c.* 13, que califica al *Fedro* como una obra de la vejez de Platón.

[806] 7 La única base común pobre la que, según Platón, sería posible establecer un paralelo

Platón le enfrenta sucesivamente dos discursos de Sócrates sobre el mismo tema, el valor del *eros,* para demostrar una de dos cosas; cómo, partiendo de las falsas premisas de Lisias sobre el *eros,* se puede tratar el mismo tema mejor que él lo hace o cómo se debe exponer este problema cuando se conoce lo que verdaderamente es. En la segunda parte, a tono con lo anterior, se empieza exponiendo de un modo más bien general los defectos de la retórica y de los sistemas retóricos imperantes en tiempo de Sócrates, para luego esclarecer los méritos de la dialéctica socrática como medio de una verdadera retórica. Al final deja sin solución el problema de si este tipo de retórica llegará a existir alguna vez. Sin embargo, Platón hace que Sócrates exprese grandes esperanzas en el joven Isócrates. y el diálogo termina con las palabras laudatorias del maestro sobre este nuevo retórico.[807]

985

Estas alabanzas tributadas a Isócrates constituyen un contraste consciente con las censuras dedicadas a Lisias, que encabezan tanto la primera como la segunda parte del *Fedro.*[808] Demuestran que, en el momento en que redactó este diálogo, Platón volvía a debatirse vivamente con el problema del valor de la cultura retórica, de que se había ocupado ya desde muy temprano en el *Gorgias,* y que el gran viraje en los rumbos de la retórica que lleva el nombre de Isócrates debía guardar alguna relación con este interés, por grandes que sean las reservas con que se cojan los elogios que Platón le tributa públicamente en este lugar. Suponiendo que los modernos investigadores se hallen en lo cierto al situar en una época tardía los orígenes del *Fedro,* vendrá a corroborar su teoría, con un argumento importante, esta relación con la escuela de Isócrates. Aunque es difícil decir *a priori* a qué época de la actuación de Isócrates puede corresponder este episodio, es evidente que la profecía sobre la grandeza futura de este hombre no habría tenido sentido alguno en los tiempos juveniles de Platón, cuando aún no existía una escuela

---

entre su propia pedagogía y el arte retórico de un Lisias es la reivindicación sostenida por ambas partes de representar la auténtica *paideia.* También Isócrates, en su escrito programático contra los sofistas, distingue como las tres formas fundamentales de la *paideia* de su tiempo: *1)* los socráticos: 2) los maestros de elocuencia política del tipo de Alcidamas. y *3)* los logógrafos y autores de discursos del corte de Lisias (Cf. ISÓCRATES, *Sof.* 1).

807 8 *Fedro,* 279 A.

808 9 *Fedro,* 228 A, 258 D.

de Isócrates ni nada que permitiese distinguirle del resto de los redactores de discursos. Fue necesario que la nueva retórica de Isócrates demostrase en pruebas decisivas la potencia de espíritu de su autor, para que Platón pudiese pensar en ceñir la frente del hombre que dirigía la más importante escuela de Atenas, adversaria de la suya, con el laurel de aquella profecía socrática.[809] El primer periodo que sigue a la fundación de la escuela de Isócrates, que debió de ocurrir en la década del ochenta o a fines de la del noventa, no era tampoco el más adecuado para mover a Platón a semejante actitud, ya que en su obra programática, el discurso *Contra los sofistas,* y en la *Elena,* Isócrates daba una severa repulsa a la *paideia* Platónica. Pero en la curva fluctuante de las relaciones espirituales entre las escuelas de Platón e Isócrates debió de presentarse, más tarde, un punto de afinidad, probablemente antes de que Aristóteles organizase en la Academia la enseñanza retórica, haciendo a Isócrates una competencia que más tarde habría de convertirse en una polémica literaria manifiesta.[810]

El *Fedro* sólo puede comprenderse como una nueva fase en la actitud de Platón ante la retórica. En el *Gorgias* esta actitud es todavía de franca repulsa; la retórica es, para él, la suma y compendio de una cultura que no se basa en la verdad, sino en la simple apariencia. Es cierto que ya en este diálogo, si se fija uno bien, se descubren 986 de vez en cuando ciertas referencias a lo que podríamos llamar la propia conciencia retórica de Platón.[811] El hombre que en el *Simposio* y en el *Menexeno* había acreditado tan brillantemente sus dotes para imitar y sobrepujar todas las formas de la oratoria de su tiempo, no podía adoptar una actitud pura y simple de desinterés por la retórica.[812] Había puesto desde el primer momento al servicio de la filosofía el don del discurso, que poseía por naturaleza. Pero esto no significaba, para él, la

---

809 9a Ya CICERÓN, *Or.*, 13, 42, dice acertadamente (y este juicio procede de fuente helenística) : *haec de adolescente Socrates auguratur, et ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis.* Quien examine atentamente las relaciones literarias entre Platón e Isócrates, como es de creer que lo hiciesen los filólogos de Alejandría, tenía que llegar necesariamente a esta conclusión. Jamás se debió tomar el llamado testimonio de Diógenes Laercio por otra cosa que por una simple interpretación de este autor. Cf. *supra,* p. 982, n. 2.

810 10 Cf. *supra,* pp. 939 55. y mi obra *Aristóteles,* p. 50.

811 11 Si Sócrates es el verdadero estadista (*Gorg.,* 521 D), tiene que ser también, necesariamente, el verdadero retórico, pues en la época de Platón ambas cosas son una y la misma.

812 12 Cf. *supra,* p. 570.

renuncia a moderar eficazmente la forma de expresión del pensamiento, sino que, por el contrario, constituía el mayor acicate para este esfuerzo. Cuanto más propendía Isócrates a subrayar la sutileza de la dialéctica y su inutilidad como método educativo, oponiendo a ella el valor práctico de su retórica,[813] más movido tenía que sentirse Platón a proclamar públicamente la importancia de la educación dialéctica. Podía alegar con razón que la nitidez y la claridad de las distinciones psicológicas y conceptuales constituyen premisas de toda retórica. Era fácil, para él, demostrar que sin el desarrollo de estas capacidades del espíritu, ni el orador ni el escritor pueden mostrar verdadera fuerza de convicción y que los recursos técnicos que brindaban entonces, como brindan hoy, los manuales didácticos de la retórica al uso no pueden suplir en modo alguno esta formación espiritual. Platón escribió el *Fedro* para esclarecer debidamente este aspecto de su *paideia* y dejar sentadas sus exigencias en este sentido. Es perfectamente concebible que este manifiesto constituyese el impulso directo que llevó al joven Aristóteles, encargado por aquel entonces de enseñar en la Academia como discípulo de Platón, a introducir de hecho la retórica como nueva disciplina de enseñanza en la escuela Platónica. Trataba con ello, indudablemente, de establecer el ejemplo de una nueva retórica sobre la base científica esbozada en el *Fedro.*[814]

El hecho de que Platón, en el comienzo del *Fedro,* entre tan a fondo en la discusión del problema del *eros,* no debe llevarnos a ver en ello la verdadera finalidad del diálogo. Lo decisivo está en que el punto de partida de esta obra es la lectura de un discurso modelo de Lisias, entregado por éste a sus discípulos para que se lo aprendiesen de memoria.[815] Esta ficción sorprendente sólo tiene un sentido si se ve la finalidad esencial perseguida por Platón en la crítica del modo 987 retórico de tratar el tema. La elección del *eros* como materia del discurso obedece a lo socorrido que este tema era en esta clase de ejercicios escolásticos de los retóricos. Entre los títulos de las obras perdidas de Aristóteles encontramos citada toda una colección de este

---

813 13 Cf. *supra,* pp. 841, 940-945.

814 14 Lo que distingue la retórica de Aristóteles, tal como ha llegado a nosotros, de la de los retóricos de esta escuela es precisamente el modo filosófico de abordar la tarea. Cf. para la valoración de este problema, F. SOLMSEN, "Die Entwicklung der aristotelischen Rhetorik und Logik" (en *Neue Philol. Untersuchungen,* ed. por W. Jaeger, t. iv), pp. 213 s.

815 15 *Fedro,* 228 B-E.

tipo de tesis retóricas sobre el eros.[816] Era, seguramente, una práctica muy antigua en la escuela retórica, que representaba, evidentemente, una concesión hecha al interés de los alumnos. Este punto de vista contribuye también a esclarecer en cierto modo las obras de Platón sobre el tema erótico.[817] No era posible que ninguna escuela pasase por alto este problema que tanto agitaba a la juventud, aun cuando Platón lo abordaba con mayor profundidad que podían hacerlo todas aquellas declamaciones retóricas por el estilo de la de Lisias. La discusión de este problema brindaba a Platón la posibilidad de tratar, aparte de la forma, el contenido de verdad que era decisivo para los filósofos. La escuela retórica limitábase a atraer la atención a través de un tema tan sensacional como éste, sin llegar a dominarlo en su esencia; Platón, en cambio, recoge el tema como jugando y, ahondando en la profundidad de su propia especulación filosófica sobre la esencia del *eros,* enfrenta al discurso de Lisias otro discurso en que se pone de manifiesto toda la trivialidad y el carácter equívoco de la trama retórica.

Platón demuestra que el discurso de Lisias está lleno de repeticiones y no aborda seriamente, como es lógico, en su aspecto conceptual, el tema tratado.[818] Vemos ya aquí demostrada a la luz de un ejemplo concreto la importancia práctica que tiene la dialéctica Platónica para la cultura retórica, que constituye el centro de la segunda parte del diálogo. Pero, al mismo tiempo, el intento de Sócrates de dar una base mejor de argumentación lógica, en su réplica, a la tesis sustentada por Lisias, pone de relieve el verdadero error en que se basa. No es éste el lugar oportuno para entrar a examinar su contenido, pues lo que aquí nos interesa es retener fijamente la línea fundamental del *Fedro,* o sea el problema retórico. La juventud ateniense estaba muy preocupada con el problema de saber si y en qué circunstancias era lícito ceder a los requerimientos del amante, aludiendo con ello, fundamentalmente, a la entrega física. Ya conocemos este problema por el discurso de Pausanias, que figura en el *Simposio.*[819] Lisias desbanca a quienes lo consideraban lícito con la tesis perversa de que era siempre mejor para el

---

[816] 16 Relación de DIÓGENES LAERCIO, núm. 71: θέσεις ἐρωτικαί; núm. 72, θέσεις φιλικαί.

[817] 17 También en el *Simposio* aparece el problema del *eros,* concretamente al comienzo del duelo oral y en el discurso de Fedro, como un tema marcadamente retórico. Cf. *supra,* pp. 571 ss.

[818] 18 *Fedro,* 234 E ss., 237 C.

[819] 19 Cf. *supra,* pp. 571 ss.

amado entregarse a un amigo que no se hallase dominado por el *eros,* sino que conservase su sangre fría.[820] Este amigo no se dejaría arrastrar por las turbulencias sentimentales 988 del amor, ni perjudicaría a su joven amigo aislándole egoístamente por la violencia de todos los demás hombres, para encadenarlo exclusivamente a él. Sócrates, en su primer discurso, que pronuncia con la cabeza descubierta, pues no se le oculta el carácter blasfemo de la tesis, refuerza estos argumentos mediante una rigurosa clasificación y determinación lógica de las distintas clases de apetitos. Coincide plenamente con Lisias al considerar el *eros* como una modalidad del apetito sensual, construyendo su argumentación sobre esta premisa.[821] El amante es, según esta definición, el hombre que antepone el placer de los sentidos al bien. Es un hombre egoísta, celoso, envidioso y despótico. No le interesa, pues, en lo más mínimo la perfección física ni espiritual de su amigo. Y lo mismo que supedita su bienestar físico a la satisfacción de sus propios deseos, lo mantiene en lo espiritual lo más lejos de la filosofía",[822] es decir, no muestra un sincero interés en que se desarrolle interiormente por su propia cuenta. Su conducta es en todo lo opuesto a lo que ordena el *eros* educativo, que ilustra el *Simposio.*[823]

Esta contradicción indica ya y pone fuera de toda duda que en este discurso Sócrates no sostiene seriamente sus propias concepciones acerca del *eros.* Mejor dicho, habla en serio, pero no habla de un *eros* que sea digno de este nombre. Nada más contrario al alto concepto del carácter de un *eros* como el proclamado en el discurso de Diótima que el punto de vista aquí mantenido con todos los recursos de la dialéctica. En realidad, Sócrates se esfuerza en destacarlo con esta nitidez simplemente para poner de relieve lo que Lisias, sin decirlo, entiende por amor. Pero este modo forzado de abordar dia-

---

820 20 *Fedro,* 231 *ss.*

821 21 *Fedro,* 237 D-238 C.

822 22 *Fedro,* 239 B.

823 23 La importancia decisiva que aquel *eros* filosófico que se describe en el *Simposio* tiene para la *paideia* es esclarecida *a posteriori* por el modo como Sócrates, en su primer discurso, pronunciado con la cabeza descubierta, previene al joven contra el amante. Éste es una "persona de poco fiar, que le perjudica en la fortuna, en la salud de su cuerpo y sobre todo en la formación de su alma (ψυχῆς παίδευσις), lo más alto que ha habido ni habrá nunca para los dioses y los hombres" *(Fedro,* 241 C). Claro está que, en realidad, todo esto podría volverse del revés sin atentar contra el espíritu de Platón: el verdadero amante es el que más estimula la "formación del alma". Cf. 243 C.

lécticamente el problema es lo que hace imprescindible que, por el imperio de una necesidad interna, la discusión trascienda, se remonte sobre este tema concreto del *eros* y se eleve a las verdaderas alturas de la consideración filosófica. Esto empuja a Sócrates a su segundo discurso sobre el *eros, a* la "palinodia" en que intenta hacer justicia de la locura divina y de su distinción de las formas antidivinas y nocivas de la insensatez humana.[824] El *eros* se sitúa aquí en el mismo plano que las dotes poéticas y proféticas y se presenta la inspiración como su esencia común. Platón reconoce, en este pasaje, que la emoción creadora del poeta constituye directamente y con arreglo a su 989 naturaleza originaría un fenómeno paidéutico en el más alto sentido,[825] elemento que actúa también desde el primer momento en el auténtico *eros.* Esta concepción tiene sus raíces profundas en la teoría Platónica sobre la esencia del alma; [826] que ilustra en cuanto a su dinámica con el mito del tiro desigual de caballos de las diversas partes del alma y de su cochero, el espíritu.[827] El discurso va ascendiendo en un vuelo cada vez más alto de entusiasmo hasta remontarse a aquella región supracelestial en que el alma, impulsada por el *eros,* siguiendo al dios afín a ella por su esencia, es ya digna de contemplar el ser puro.[828] Sócrates justifica el estilo poético del lenguaje de su discurso remitiéndose a Fedro, en gracia al cual emplea este recurso.[829] A un discípulo y admirador de la cultura retórica no se le puede hablar de otro modo. Pero Sócrates le demuestra que el filósofo sabe sobrepujar fácilmente su arte, si se lo propone. El vuelo ditirámbico de sus palabras no es un frío artificio como lo es con tanta frecuencia el estilo sublime de los retóricos, sino que fluye precisamente de la fuente interior del *eros,* de cuya potencia espiritual arrolladora tenemos un testimonio en su discurso.

Partiendo de este *agón* de oratoria entre el retórico y el filósofo, la marcha del

---

[824] 24 *Fedro,* 244 A *ss.*

[825] 25 *Fedro,* 245 A *ss.* Este pasaje ha sido citado ya por nosotros, *supra,* pp. 52 s. El conocimiento imperecedero de la esencia y la acción del poeta que se trasluce en él constituye, en realidad, la base de toda esta obra y de la actitud intelectual aplicada en ella. Éste es el punto de vista auténticamente helénico.

[826] 26 *Fedro,* 245 C-246 A.

[827] 27 *Fedro,* 246 A 35.

[828] 28 *Fedro,* 247 C.

[829] 29 *Fedro,* 238 D, 242 B.

diálogo nos lleva fácil y espontáneamente al problema general de cómo expresarse del mejor modo de palabra y por escrito,[830] es decir, al problema fundamental de toda retórica. En este terreno, a Platón le preocupa principalmente el saber si para expresar de palabra un pensamiento es necesario el conocimiento de la verdad.[831] Tal es la encrucijada en que se separan de una vez para siempre los caminos de la educación retórica y de la educación filosófica. Aquí, como en el *Gorgias,* Platón enlaza sus reflexiones al concepto de la *techné.* Niega que la retórica sea un arte en el sentido estricto de la palabra y la considera como una simple rutina, carente de toda base material.[832] Sólo puede convertirse en un verdadero arte a condición de que se apoye en el conocimiento de la verdad. La retórica suele definirse prácticamente como el arte de convencer a los hombres ante los tribunales o en las asambleas del pueblo.[833] El medio empleado para ello es el discurso y la réplica. Pero en la realidad de la vida, esta antilógica no se emplea sólo en aquellas dos ocasiones.

990

Se manifiesta en todos los pensamientos y discursos humanos.[834] Consiste, en última instancia, en la capacidad de compararlo todo con todo.[835] La argumentación de los retóricos opera principalmente con los recursos de la semejanza.[836] Partiendo de este punto, en sus años posteriores, cuando el problema lógico del método, y especialmente el de la argumentación, llegó a preocuparle más, se interesó por la retórica y sus recursos de persuasión en

---

830 30 *Fedro,* 258 D.

831 31 *Fedro,* 259 E.

832 32 *Fedro,* 260 E sí. Platón cita directamente aquí, sin mencionarlo, su *Gorgias.*

833 33 *Fedro,* 261 A *ss.*

834 33a Los dos discursos de Sócrates sobre el eros son ejemplos de esta antilógica que sirve de base al *dicere in utramque partem* de los retóricos. Cf. acerca de esto el mismo PLATÓN, *Fedro,* 265 A.

835 *34* Cf. *Fedro,* 261 A-B, donde se pone de relieve que la psicapogia del arte del retórico no se aplica sólo en la? asambleas públicas, sino también en el trato privado. El método del retórico se hace extensivo a todas las modalidades de las expresiones humanas (πάντα τὰ λεγόμενα). *Fedro,* 261 E.

836 *35* *Fedro,* 261 D.

un sentido totalmente nuevo. Espeusipo, el discípulo de Platón, escribió, hacia la época en que fue redactado el *Fedro,* una voluminosa obra sobre dialéctica bajo el título de *Semejanzas,* que trataba de la clasificación de lo existente.[837] El conocimiento de lo semejante y lo dispar sirve de base a toda definición lógica de un objeto. Suponiendo que el fin de la retórica consista en engañar al auditorio, es decir, en llevarle a conclusiones falsas partiendo de meras apariencias, también ello presuponía un conocimiento exacto del método dialéctico de clasificación, pues sólo así podría penetrarse en los diversos grados de semejanza entre las cosas.[838] No es fácil equivocarse cuando se trata de distinguir el hierro de la plata, pero sí lo es cuando se trata de juzgar acerca de lo bueno y lo justo.[839] No es posible llegar a ver claro en qué están de acuerdo los hombres y en qué existe entre ellos la discrepancia, sin partir de una determinación exacta del *eidos.* Por eso Sócrates, en su discurso sobre el *eros,* toma como punto de partida de su argumentación la determinación conceptual del tema.[840]

Después de poner fin a sus discursos, aborda de nuevo el comienzo del de Lisias y pone de relieve parte de lo que debiera ser en realidad la conclusión.[841] Esto conduce a una crítica general del discurso de Lisias. Se nota en él una ausencia completa de construcción rigurosa. Todo discurso debe tener, al igual que un ser vivo, un cuerpo orgánico. No debe carecer de cabeza ni de pies, sino tener un verdadero tronco y verdaderas extremidades, y todos estos miembros han de guardar una relación adecuada entre sí y con el todo. Desde este punto de vista, el discurso de Lisias constituye un producto totalmente defectuoso.[842] Platón descubre aquí una visión profunda de lo 991 que debe ser la composición literaria, que más tarde habrá de incor-

---

837 36 Los fragmentos de esta obra perdida, pero conocida en la Antigüedad, han sido reunidos por Paul LANG, en su tesis doctoral de la Universidad de Bonn titulada *De Speusippi vita et scriptis* (1911).

838 37 *Fedro,* 262 A ss.

839 *38* *Fedro,* 263 A.

840 39 Éste es el procedimiento que sigue en ambos discursos. En *Fedro,* 263 B, se postula la división (διαίρεσις) del *eidos.* Más abajo figuran numerosas referencias a ella. Cf. 263 C, 265 A D, 266 A.

841 40 *Fedro,* 263 E-264 B.

842 41 *Fedro*, 264 C-E.

porarse como fuente de postulados fundamentales a la teoría antigua del arte poético y de la retórica.[843] Es importante para nosotros saber que la exigencia de la unidad orgánica de una obra literaria partió de la filosofía y no de la teoría artística de la retórica o de los poetas y hubo de ser proclamada por un artista-filósofo que admiraba la integridad orgánica de la naturaleza y era, al mismo tiempo, un genio de la lógica. La necesidad de la ordenación lógica del discurso surgía ante él como problema partiendo de los grandes descubrimientos derivados de la investigación sistemática de las relaciones mutuas entre los conceptos, como en los llamados dialécticos de sus tiempos posteriores se expone "para fines de adiestramiento", a la luz de ejemplos concretos. Lo que impulsó a Platón a escribir el *Fedro* fue, de una parte, la claridad cada vez mayor con que veía el entronque entre estos problemas teóricos aparentemente abstractos y difíciles de su teoría posterior de las ideas y las más simples exigencias planteadas a la capacidad de hablar y escribir, que constituía en aquella época un tema muy ambicionado y muy discutido. Además, había para Platón un encanto especial en desviar, con esta contribución positiva, la crítica de los retóricos contra la filosofía como una cosa inútil. En vez de dejarse llevar por el tono antipático o despectivo de la polémica que también había gustado de emplear Isócrates en los comienzos de sus actividades contra Platón, éste sabe combinar los elogios al adversario respetado por él con la referencia a las profundas conexiones espirituales existentes entre los dos terrenos.

Es el mismo Platón quien dice que los tres discursos que figuran en la primera parte, el de Lisias y los dos de Sócrates, deben servir de ejemplo para ilustrar las relaciones entre la retórica y la dialéctica.[844] Deja el discurso de

[843] 42 Cf. el postulado del *ponere totum* en HORACIO, *ARS Poetica,* 34. De modo parecido se postula también en la *Ars Poética,* 23, la estricta unidad de la fábula (πρᾶξις ὅλη καὶ τελεία) en la epopeya y en el drama. En la primera parte de su *Ars Poética,* Horacio pone algunos ejemplos de la transgresión de esta ley de la unidad orgánica, pero no formula la ley con carácter general (o sólo lo hace de pasada, como en 34), cosa explicable, dado el estilo de sus *Sermones.* Pero detrás de esto está el profundo conocimiento que Platón formula por vez primera en el pasaje del *Fedro,* cit. *supra,* n. 40.

[844] 43 El discurso de Lisias, puesto naturalmente con el propósito de que sirviese de modelo, contiene, según la sarcástica observación Platónica, numerosos ejemplos de cómo no debe precederse, *Fedro,* 264 E. Que los discursos de Sócrates deben ser considerados como paradigmas se dice en 262 D y 265 A. La escuela de retórica procede exclusivamente a base del método del paradigma, Cf. *supra,* pp. 839, 850. Platón recoge este método, pero con distinto propósito, para esclarecer desde el punto de vista dialéctico los defectos o las ventajas de los discursos-modelos comparados entre sí.

Lisias confiado a su propia suerte, después de las observaciones críticas antes apuntadas, y señala los dos discursos de Sócrates, en que se pone de relieve aquella supeditación 992 fundamental de la retórica a la dialéctica.[845] Da una orientación perfecta para que puedan comprenderse los designios que con ellos persigue y las ideas que esos discursos pretenden exteriorizar.[846] Dichos discursos constituyen, *a pesar* de su lenguaje poético, verdaderos modelos de clasificación y síntesis conceptuales. Estos dos procesos, que Fe condicionan mutuamente, forman en conjunto la unidad de la dialéctica.[847] Platón pone esto en claro al recapitular brevemente en el segundo de los dos discursos la marcha y el resultado de la distinciones conceptuales.[848] Esta explicación de las funciones sinóptica y diairética del método dialéctico es lo más claro y lo más profundo que haya dicho en parte alguna sobre este tema. No podemos entrar aquí a valorarlo en lo que por sí mismo representa; lo importante es que Platón lo presente aquí precisamente como la suma y compendio de lo que la oratoria tiene de "técnico", en el elevado sentido de esta palabra.[849] El resto de la retórica, es decir, todo lo que Lisias y otros como él enseñan a sus alumnos, no puede constituir jamás, de por sí, una técnica. Forma, por decirlo así, la parte pretécnica de la retórica.[850] Platón va enumerando de un modo deliberadamente cómico todos los nombres terminológicos de las diversas partes del discurso que los retóricos distinguen en sus manuales.[851] En este cuadro aparecen los representantes de la antigua retórica, todos con sus nombres, y algunos de ellos además con sus invenciones especiales, que muestran cierta tendencia hacia una creciente complicación. Platón no desprecia estas cosas, pero les asigna un lugar secundario. Todos estos hombres han elaborado recursos valiosos para el discurso y su ordenación.[852]

[845] [44] *Fedro,* 264 E-265 A.

[846] 45 *Fedro*, 265 A s.s.

[847] [46] Cf. *Fedro,* 266 B-C, donde Platón resume el resultado de su precedente explicación del método dialéctico, a la luz de un ejemplo plástico, sobre los dos conceptos de *diairesis*, división, y sinagoge, combinación.

[848] [47] *Fedro,* 265 A-266 A.

[849] 48 *Fedro,* 269 D.

[850] [49] *Fedro,* 269 B-C.: τα\ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα.

[851] *50 Fedro,* 266 D-267 C.

[852] [51] La palabra griega correspondiente al concepto de "método" en este sentido es τα\ ἀναγκαῖα. Cf. supra, n. 49.

Pero con ello no pueden enseñar a nadie el arte de convencer y de componer un todo.

En sus discursos programáticos sobre la retórica. Isócrates atribuye siempre e! más alto valor a las dotes naturales y reserva un lugar relativamente modesto a la práctica y al conocimiento.[853] También Platón, en el *Fedro,* examina la relación entre estos tres factores que los sofistas distinguían en la formación de una oratoria perfecta,[854] y aboga con gran decisión en favor de la importancia de los dos factores menos apreciados por Isócrates, sobre todo en favor de la episteme[855] y también en favor de la práctica, refiriéndose visiblemente 993 la enseñanza de la Academia, donde se profesaba la lógica, no sólo como teoría, sino también como ejercicio práctico. Isócrates subraya siempre la parte que corresponde al artista creador y a su intuición.[856] Indudablemente, la *episterme* o *mathesis,* de que habla y que desdeña, no es sino la concepción formal de la enseñanza profesada por los retóricos de la vieja escuela. Platón la sustituye por la formación lógica de la filosofía, susceptible de ser enseñada y que es indispensable, sobre todo cuando se pretende enseñar algo a otros. De este modo, su crítica de la retórica anterior va transformándose bajo su mano en un ideal perfectamente propio de este arte, cuya ejecución es lo único que en realidad le permite convertirse en *techné* en el verdadero sentido de la palabra. Es la articulación de la retórica con la filosofía, de la forma con el contenido espiritual, de la fuerza expresiva con el conocimiento de la verdad. En la medida en que las antiguas escuelas filosóficas *se* muestran asequibles a la retórica, se apoyan siempre en este programa.[857] La retórica lo abraza más tarde, y en un sentido lógico más

---

853 52 Cf. supra, p. 849.

854 53 *Fedro.* 269 D.

855 54 El curso de toda la investipación pone esto en claro, aunque no se formule de un modo expreso. También en el caso de Pericles se pone de relieve, además de sus dotes naturales (ευφυϊα), sobre todo, su conocimiento filosófico, que le fue transmitido por Anaxágoras.

856 55 ISÓCRATES, *Sof.,* 16 *ss.* Cf. *supra,* pp. 848 *s.*

857 56 Cf. H. von ARNIM, *Leben und Werke des Dion ton Prusa* (Berlín, 1898), sobre todo la minuciosa introducción. Esta obra da una ojeada histórica de conjunto muy completa sobre la ulterior rivalidad entre la sofística, la retórica y la filosofía, en su lucha en torno a la educación de la juventud.

general y menos riguroso, como la unión del arte del lenguaje con la formación filosófica del espíritu. La síntesis Platónica sirvió de acicate a Cicerón para el ideal de cultura preconizado por él en los libros *De Oratore*[858] *y* a través de él siguió influyendo en la *Institutio oratoria de* Quintiliano. Platón busca en la historia de la elocuencia práctica el precedente de este tipo de retórica y lo encuentra en Pericles. La grandeza de Pericles como orador se debía a la profunda cultura de su espíritu. Era la concepción filosófica del mundo de su amigo y protegido Anaxágoras la que informaba todo su pensamiento y daba a sus discursos aquella altura no alcanzada por ningún otro estadista.[859] Platón esclarece aún desde otro punto de vista la necesidad de 994 que el orador adquiera también una cultura material. El orador tiene que influir sobre el alma; su verdadero arte no versa tanto sobre el simple ornato formal del discurso como sobre la *psicagogia.*[860] El paralelo más al alcance de la mano que se ofrece es el del médico, al que ya en el *Gorgias* había comparado Platón con el retórico.[861] Platón cita al propio Hipócrates como personificación del verdadero arte de la medicina.[862] La característica esencial de esta actitud del espíritu consiste, según él, en que el médico, al tratar el cuerpo humano, no pierda nunca de vista la naturaleza en su conjunto, el cosmos *(supra,* pp. 804 *ss.).* Del mismo modo debe el escritor o el orador, cuando quiera dirigir certeramente al lector o al auditorio, conocer el mundo del alma humana en todas sus emociones y en todas sus fuerzas.[863] Y

---

[858] [57] El problema de si el propio Cicerón llega a esta síntesis por su conocimiento de Platón, es decir, del *Fedro,* o la debe a una fuente académica posterior, ha sido estudiado a fondo por ARNIM, *oh. cit.,* pp. 97 ss. En la nueva Academia le había precedido en esto Filón de Larisa, que asignó a la retórica, como había hecho ya Aristóteles en vida de Platón, el lugar que le correspondía en la enseñanza de la escuela de los filósofos.

[859] [58] *Fedro,* 269 E-270 A. También en 269 A le menciona Platón como modelo junto al legendario rey Adrasto, quien, al igual que Néstor, era para la poesía antigua la personificación del discurso cautivador (γλῶσσα μαιλιχογῆρυς). Cf. TIRTEO, frag. 9, 8. Estos héroes de la *areté* de la verdadera elocuencia en el mito y en la historia patria no sólo se citan como figuras paradigmáticas para apoyar e ilustrar el concepto Platónico de la retórica, sino además como contraste de la sequedad y la penuria de dómines de los técnicos y especialistas modernos del arte oratorio.

[860] [59] Cf. ya en *Fedro,* 261 A, desarrollado más en detalle en 271 C-D.

[861] [60] *Fedro,* 279 B. Cf. *supra,* p. 516.

[862] [61] *Fedro*, 270 C.

[863] [62] *Fedro,* 271 A.

así como el médico debe saber también con exactitud si la naturaleza de una cosa es simple o multiforme y cómo actúa o, en su caso, cómo actúan mutuamente sus diversas formas, el orador debe conocer las formas del alma y su origen y las formas de discurso a ella adecuadas.[864] Estas formas del discurso o "ideas" del *logos* habían sido enseñadas ya por la retórica.[865] Pero lo que se contiene de nuevo en este proyecto de una retórica en sentido Platónico parece ser la tendencia a reducir directamente las formas del discurso a formas de la actitud del alma y a interpretarlas como la expresión necesaria de éstas.[866] Con lo cual todo el peso de la formación se hace descansar sobre el interior del hombre.

Es notable cómo Platón se da cuenta de la verdadera fuerza de su espíritu. Esta fuerza radica aquí como siempre en el conocimiento de cuanto se refiere al alma. La conciencia de que determinadas formas de expresión se hallan condicionadas por determinadas funciones anímicas se convierte aquí, para él, en el postulado práctico de que hombres con un determinado estado de espíritu o dotados de un carácter firme sólo pueden ser movidos a obrar en un determinado sentido mediante recursos oratorios elegidos de acuerdo con ello.[867] Descubrir por medio del lenguaje estos cimientos psicológicos de toda influencia sobre los hombres constituía una misión para la que Platón se hallaba predeterminado como nadie por la naturaleza. Es significativo que no se contente con el postulado teórico de elaborar 995 un sistema universal de categorías psicológicas con vistas a su empleo retórico, sino que haga el mismo hincapié en la contrastación de la aplicación práctica de estos conocimientos al caso concreto y en un modo determinado.[868] Y no podíamos esperar otra cosa después de ver cómo Platón, en la *República,* atribuía a la

---

[864] 63 *Fedro*, 271 D.

[865] 64 ISÓCRATES, Sof., 16-17. Cf. *supra,* pp. 847 5.

[866] 65 Lo que Platón dice acerca de esto en el *Fedro* no es, como ocurre siempre en él, más que el esbozo típico de esta teoría psicológica de las ideas (ψυχῆς εἴδη) para uso de la retórica. Renuncia a la aplicación técnica del pensamiento, en una obra de forma artística como es el diálogo Platónico, y quiere que sirvan de ejemplo, como ya hemos dicho más arriba, los dos discursos de Sócrates sobre el *eros,* con su rico contenido psicológico. Cf. *supra,* pp. 991 *s.*

[867] 66 *Fedro,* 271 D-E.

[868] 67 *Fedro,* 272 A-B.

experiencia práctica y a la formación del carácter tanto valor y les concedía tanto tiempo como a la pura cultura del espíritu.[869]

La verdadera innovación reside, sin embargo, en el camino que abraza para la educación del espíritu. El *Fedro* incorpora al programa de la *paideia* Platónica en la *República* una nueva zona, la de la retórica, pero sin salirse del marco trazado en aquella obra. El objetivo perseguido en la *República* era la educación del futuro regente; en el *Fedro* es la formación del orador y del escritor.[870] Lo característico es, en ambas obras, el postulado de una especie de formación del espíritu, cuya necesidad no se le alcanza al simple práctico.[871] En el programa de una formación filosófica del orador formulado en el *Fedro* se repite literalmente la idea central de la *República:* que para llegar a la meta se necesita dar un largo "rodeo".[872] Con ello, Platón establece un enlace expreso con la teoría educativa de la *República.* El "rodeo", aquí como allí, es el camino que pasa por la dialéctica.[873] Quien crea poder salir adelante con alguna rutina pensará que este camino es desproporcionadamente largo y penoso. Pero la filosofía educativa de Platón se encamina siempre a la meta más alta, no a la más baja y, vistas las cosas desde allí, no hay otro camino más corto ni más cómodo para quien desee cumplir a conciencia con la misión del orador. Esta misión es concebida por Platón, sin ningún género de

---

[869] 68 Cf. *supra*, p. 719.

[870] 69 El sujeto de la cultura retórica se designa como ὁ μέλλων̔ ρητορικὸς ἔσεσθαι en *Fedro,* 271 D, y como ὁ μέλλων ῥητορικὸς en 272 B. Pero como el arte oratorio se consideraba como la capacidad específica del gobernante y del estadista, el *Fedro* añade al cuadro de la cultura del regente trazado por Platón en la *República* un nuevo aspecto, mejor dicho, descubre en la cultura dialéctica, en que la *República* hacía culminar la formación cultural del regente, la base en que debe descansar también la superioridad retórica, del gobernante filosóficamente culto.

[871] 70 Cf. la crítica de la dialéctica de los socráticos por Isócrates como una sutileza inútil, en *Elena,* 4 ss. y sobre todo su repulsa a la pretensión de que aquélla es la "cultura política", *Elena,* 6 y 8. Cf. *supra,* pp. 841, 855, 939 s.

[872] 71 No es posible adquirir la formación cultural exigida por Platón sin un prolongado esfuerzo (ἄνευ πολλῆς πραγματείας), *Fedro,* 273 E. En 274 A habla de este esfuerzo como de una μακρα\ περίοδος. Cf. sobre el "largo rodeo" de la *paideia* Platónica, *Rep.,* 504 B.

[873] 72 El pasaje del *Fedro* viene a corroborar, al emplear por analogía esta expresión para designar la misma cosa, la interpretación que más arriba dábamos con respecto a *Rep.,* 504 B. Cf. *supra,* p. 678.

duda, en un sentido ético. Pero el rodeo filosófico sería inevitable, como hemos visto, aunque se considerase esta meta demasiado alta.[874] Los maestros de retórica se contentaban 996 fundamentalmente con lo evidente y lo probable, en vez de buscar la verdad.[875] Platón no intenta, en el *Fedro,* convencerlos de que es necesario decir la verdad. Se coloca más bien, como hace con tanta frecuencia aparentemente, en el punto de vista del adversario, para demostrarle en este terreno que también para él es indispensable el saber. Ya en el *Protágoras* había puesto de relieve la importancia del saber, al decir que si bien la masa consideraba que el bien supremo de la vida era el placer, sería necesario un saber como pauta para distinguir el placer mayor del menor y el próximo del lejano.[876] Y de modo semejante a éste demuestra en el *Fedro* la necesidad del saber para el retórico, poniendo de relieve que el descubrimiento de lo evidente (εικὀς), en que se basa casi siempre la argumentación retórica, presupone el conocimiento de la verdad, pues lo evidente no es otra cosa que lo que parece ser la verdad.[877] Claro está que la verdadera finalidad de la retórica, como Platón reconoce al final, no consiste en hablar para complacer a los hombres, sino en agradar a Dios.[878] Es la teoría que conocemos de la *República,* del *Teeteto* y de las *Leyes.* Todas las aporías de sus obras anteriores vienen a desembocar ahora en la actitud rigurosamente teocéntrica que caracteriza la *paideia* de su última etapa.

Platón se muestra muy propicio a reconocer el arte de la escritura de los retóricos profesionales. Pero no por el hecho de ser una invención genial debe considerarse como grata a Dios. El mito de la invención del arte de la escritura, es decir, de los signos escritos, por el dios egipcio Toth, sirve para

---

874 73 Cf. supra, p. 989.

875 74 *Fedro,* 272 D (final).

876 75 Cf. *supra*, pp. 504 ss.

877 76*Fedro,* 272 E.

878 77 El hablar para dar gusto a los hombres (χαρίζεσθαι) no es considerado sólo por Platón, sino también por Isócrates, por Demóstenes, etcétera, como el defecto específico de la retórica. Platón trueca este concepto en el hablar y obrar para dar gusto a Dios (θεοῖς χαρίζεσθαι), *Fedro,* 273 E; lo mismo que dice en las *Leyes* que no es el hombre, sino Dios, la medida de todas las cosas. Se apoya, pues, en aquel punto de la retórica en que se trasluce la concepción del mundo propia del relativismo de Protágoras y de los sofistas, un nuevo ideal del arte oratorio cuya pauta es el bien eterno.

esclarecer esto.[879] Cuando el dios acudió con su nuevo descubrimiento a Thamos de Tebas, jactándose de brindar al hombre, con él. un recurso salvador para su memoria y, por tanto, para su saber, Thamos le contestó que la invención de la escritura serviría, por el contrario, para descuidar la memoria y llevar el olvido a las almas, pues los hombres se confiarían a lo escrito, en vez de grabar el recuerdo vivo en sus propias almas.[880] Y de este modo se cultivaría una falsa sabiduría en vez de un verdadero saber. Toda la grandeza de Platón se revela en esta posición soberana que adopta ante la palabra escrita, posición que le afecta tanto a él, en sus actividades de creación literaria, como a la 997 producción de los retóricos. Si, después de conocer el texto del *Fedro.* pudiésemos abrigar aún la menor duda de que, en esta parte final del diálogo, Platón se debate tanto consigo mismo como con los demás, no tendríamos más que leer la *Carta séptima,* la cual nos demuestra inequívocamente que su autor tiene la conciencia plena de toda la problemática que supone siempre la plasmación del pensamiento por medio de la palabra escrita. Ciertas exposiciones de su teoría por personas incompetentes le dan motivo para formular la paradójica declaración de que ni él mismo ha encontrado posible exponer su teoría, razón por la cual no existe una filosofía Platónica escrita.[881] La posición paralela adoptada en el *Fedro* se ha relacionado desde muy pronto con la forma Platónica de los escritos filosóficos, o sea con el diálogo socrático, viendo en ella una razón fundamental para considerar esta obra como una manifestación programática (Cf. *supra,* p. 982). En realidad es difícil imaginarse que el Platón de la primera época, con este escepticismo ante la palabra escrita, pudiese acometer su gigantesca obra de escritor. En cambio, *a posteriori* podría uno explicarse psicológicamente esa actitud ante la obra ya realizada, como un medio para preservar su libertad aun frente a la propia obra escrita.

Movido por este estado de espíritu de sus años posteriores, Platón se inclina, en el *Fedro,* a no reconocer más que un valor escaso al arte de la escritura, aun considerado en su elevado sentido retórico. Sus productos caen en todas las manos, lo mismo en manos de quienes los comprenden que en las de gente carente de comprensión, y la palabra escrita es incapaz de explicarse o defenderse cuando es injustamente atacada. Necesita de otro, como

---

879 78 *Fedro,* 274 C *ss.*

880 *79* *Fedro*, 275 A.

881 80 *Carta VII,* 341 C-D, 344 D-E. Cf. *infra,* p. 1010.

abogado.[882] La verdadera escritura es la que se graba en el alma del que aprende, pues ésta sí tiene la fuerza necesaria para acudir en su propio auxilio.[883] El único provecho de lo escrito, de lo estampado con tinta, es que recuerda lo que ya se sabe.[884] Mientras que la retórica de la época se orienta cada vez más hacia el arte de la escritura y el "discurso gráfico", Platón funda la superioridad educativa de la dialéctica filosófica sobre ella en el hecho de que se dirige directamente al espíritu y lo forma. Los sofistas habían comparado la cultura con el cultivo de la tierra,[885] símil que recoge Platón. Quien se interese por la verdadera simiente y quiera verla convertida en fruto, no plantará un jardincillo de Adonis ni se alegrará viendo brotar a los ocho días lo sembrado, sino que encontrará goce en el arte de la verdadera agricultura y se alegrará al ver cómo su simiente da fruto a los ocho meses de trabajo constante y esforzado.[886] Las imágenes de la siembra y la plantación son aplicadas por Platón a la formación dialéctica del espíritu. Quien se interese por la verdadera cultura del 998 espíritu, no se contentará con los escasos frutos tempranos, cultivados como jugando en el huerto retórico, sino que tendrá la paciencia necesaria para dejar que maduren los frutos de la auténtica cultura filosófica del espíritu. Conocemos esta defensa de la cultura filosófica por la *República* y el *Teeteto;* su premisa es el postulado del "largo rodeo", y tiene su importancia ver cómo Platón retorna siempre de nuevo a él.[887] La siembra de la *paideia* Platónica sólo puede brotar, como dice la *Carta séptima,* en un régimen de larga convivencia y no en unos cuantos semestres de enseñanza escolar.[888] A demostrar que esta debilidad —pues así la consideraban los adversarios— constituía en rigor su verdadera fuerza, se encaminaba aquí como siempre el esfuerzo de Platón. Pero esta fuerza sólo podía desplegarse en unos pocos hombres selectos.[889] Para la masa de la

---

[882] 81 *Fedro,* 275 E.

[883] 82 *Fedro,* 276 A.

[884] 83 *Fedro,* 275 D.

[885] 84 Cf. *supra,* pp. 285 *ss.*

[886] 85 *Fedro*, 276 B.

[887] 86 *Rep.*, 498 A *ss.;* *Teet.,* 186 C: ̓εν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγιγνηται. Cf. *Fedro,* 273 E: οὐ... ἄνευ πολλῆς πραγματείας..

[888] 87 *Carta VII,* 341 C.

[889] 88 Cf. *Teet.,* 186 C: ὀις ἂν παραγίγνηται, y *Carta VII,* .341 E. Son aquellos que, con

gente "culta", el camino ancho y más cómodo era el de la retórica.

---

una pequeña orientación, poseen la fuerza necesaria para encontrar por sí mismos el conocimiento.

IX. Platón Y DIONISIO: LA TRAGEDIA DE LA *PAIDEIA*

999

CUANDO la crítica filológica de estos últimos decenios logró reivindicar como testimonios auténticos del propio Platón las *Cartas séptima* y *octava,* consideradas durante mucho tiempo como apócrifas, añadía con ello un capítulo importante a la historia de la *paideia.*[890] Es cierto que los hechos externos referentes a las relaciones entre el filósofo y el más poderoso tirano de su tiempo quedarían en pie aunque estas cartas, especialmente la séptima, no fuesen documentos autobiográficos de primer rango, sino una ficción sensacionalista de cualquier refinado estafador literario que hubiera querido explotar como un tema novelesco rentable el contacto del gran Platón con la política diaria. El valor como fuente de la *Carta séptima,* la que aquí fundamentalmente nos interesa, no llegó a discutirse ni siquiera en los tiempos en que la mayoría se inclinaba a poner en tela de juicio su autenticidad.[891] Sin embargo, para el observador histórico tiene un encanto insuperable el poder leer aquí la tragedia siracusana, y el modo como Plutarco adorna los sucesos para convertirlos en drama, en su vida de Dión, no resiste en ningún sentido la comparación con la vida que rebosa desde el interior la fuente principal de información de estos acontecimientos, o sea la *Carta séptima* de Platón.

En realidad, no sería necesaria la existencia de esta carta para llegar a la conclusión de que el autor de la *República y* de las *Leyes* tenía que sentir una

---

890 1 Sobre la *Carta VI,* dirigida a los discípulos de Platón, Erasto y Corisco, que gobernaban en Assos, y a su vecino Hermias, tirano de Atarneo, que había pactado con ellos una alianza filosófica, Cf. mi obra *Aristóteles,* pp. 132 *ss.* Mis razones y las de Brinckmann en pro de la autenticidad de esta carta han sido reconocidas por Wilamowitz y otros autores, pero no hay para qué entrar a examinar este problema aquí. Sobre la autenticidad de las *Cartas VII* y *VIII,* Cf. WILAMOWITZ, *Platón,* vol. ii, y recientemente G. PASQUALI, *Le Lettere di Platone* (Florencia, 1938). Hay algunos eruditos que reconocen la autenticidad de todas las cartas, en bloque, pero esta hipótesis tropieza con dificultades insuperables.

891 2 Los datos de la *Carta VII* son reconocidos hoy como auténticos en la mayoría de los casos, aun en aquellos en que no concuerdan con el resto de nuestra tradición. Cf. R. ADAM, *Die Echtheit der platonischen Briefe* (Berlín, 1906), pp. 7 *ss.*

grande y auténtica pasión por las cosas políticas, pasión que en un principio le impulsaba a la acción. Aparte de que *es,* psicológicamente, evidente, se trasluce ya en la estructura del concepto Platónico del saber. Para Platón, el saber, *gnosis,* no es una mera contemplación desligada de la vida, sino que se convierte en *techné,* arte y en *frónesis,* reflexión sobre el verdadero camino, la decisión certera, la verdadera meta, los bienes reales. Y este punto de vista no cambia ni aun cuando revista la forma más 1000 teórica, en la teoría de las ideas que se desarrolla en los diálogos de la vejez de Platón. Platón hacía siempre hincapié en la acción. en el *bíos, a* pesar de que el campo de acción tendiese a circunscribirse cada vez más del estado exterior al "estado dentro de nosotros". Ahora bien, en la *Carta séptima* el propio Platón nos relata el proceso de su evolución hasta emprender aquel primer viaje a la Magna Grecia, en que visitó también Siracusa y acudió a la corte del tirano. En este informe, su interés práctico por el estado aparece directamente como el factor predominante de aquella primera época de su vida. Su exposición merece crédito, no sólo con referencia a las obras principales de Platón y a los objetivos políticos que en ellas se trazan, sino también por los datos íntimos de su círculo familiar que aparecen entretejidos en el escenario dialogado de la *República y* en el *Timeo,* obra que forma parte de la misma trilogía. Con ello trataba, indudablemente, de arrojar cierta luz indirecta sobre sí mismo, como el autor que permanece, naturalmente, al margen de la escena, y también sobre sus relaciones con Sócrates. Sus hermanos Adimanto y Glaucón aparecen en la *República,* directamente, como personificación de la juventud ateniense apasionada por la política. Glaucón pretende entrar ya a los veinte años en la carrera del estado y a Sócrates le cuesta gran esfuerzo hacerle desistir de su propósito. Un tío de Platón, Critias, es el célebre oligarca y caudillo revolucionario del año 403. Platón lo hace aparecer más de una vez en sus diálogos como interlocutor y se proponía, además, dedicarle el que lleva su nombre, obra que no llegó a terminar y que había de cerrar la trilogía encabezada por la *República.* Parece que fue el interés político lo que hizo que Platón se sintiera atraído por Sócrates, como les sucedió también a otros discípulos de éste. Jenofonte lo afirma con respecto a Critias y Alcibíades, aunque añade, reflejando sin duda la verdad, que pronto se sintieron desengañados, al darse cuenta de cuál era la educación política profesada por el maestro.[892] Sin embargo, por lo que a Platón se refiere, la semilla de aquella enseñanza cayó en terreno propicio y dio como fruto la filosofía Platónica. Fue Sócrates quien fundó para la mentalidad de Platón la nueva alianza entre

[892] 3 JENOFONTE, *Mem.*, i, 2, 39.

la educación y el estado, llegando casi a equiparar entre sí estos dos factores. Pero fueron el conflicto de Sócrates con el estado y su muerte la verdadera prueba que había de demostrar a Platón la necesidad de que el nuevo estado tuviese como punto de partida una educación filosófica del hombre capaz de transformar desde su raíz toda la comunidad humana. Con esta convicción, arraigada en él desde muy temprano y que más tarde había de establecer en la *República* como su axioma, emprendió en el año 388, según el testimonio de la *Carta séptima,* teniendo unos cuarenta años de edad, su viaje a Siracusa, donde su teoría captó por completo el alma 1001 fogosa y noble de Dión. pariente cercano y amigo del poderoso señor de Siracusa.[893] La tentativa de Dión de ganar para su ideal al propio Dionisio I estaba, naturalmente, condenada a fracasar. La gran confianza humana que aquel político realista, fríamente calculador, depositaba en su pariente Dión, hombre muy entusiasta, y que animó a éste a introducir a Platón en la corte del tirano, se basaba más bien en la absoluta lealtad de Dión y en la pureza de su carácter que en su capacidad para contemplar el mundo del estadista de acción con los mismos ojos que el tirano. En la *Carta séptima* Platón dice que Dión esperaba de su pariente que diese a Siracusa una constitución y gobernase el estado con sujeción a las mejores leyes.[894] Pero la situación de que había surgido la dictadura en Siracusa no consentía, según el tirano, la aplicación de semejante política. Platón entendía que sólo ella establecería el verdadero reinado de Dionisio en Italia y en Sicilia y le daría permanencia y razón de ser. Dionisio estaba convencido, por el contrario, de que daría al traste en poco tiempo con su reino y pondría de nuevo las repúblicas-ciudades sicilianas en que luego se desintegraría, impotentes, a merced de la invasión cartaginesa. Este episodio es el preludio de la tragedia que más tarde se desencadenaría entre Platón, Dión y Dionisio II, hijo y sucesor de Dionisio I. Platón retornó a Atenas, enriquecido con una gran experiencia, para fundar allí, poco después, su escuela. Sin embargo, las relaciones con Dión sobrevivieron al fracaso, el cual habría de fortalecer a Platón en su decisión, proclamada ya en la *Apología,* de retraerse de toda política activa. Se anudó entre estos dos hombres una amistad que duró toda la vida. Pero mientras que Platón se entregó por entero, a partir de ahora, a las tareas propias de un maestro de filosofía, Dión permaneció aferrado a su idea de reformar políticamente las tiranías sicilianas y esperó a que se presentasen circunstancias más favorables que le permitieran, tal vez, llevarla a la

---

[893] 4 PLATÓN, *Carta VII,* 326 E *s.*

[894] 5 *Carta VII,* 324 B.

práctica.

La ocasión para ello pareció ofrecerse cuando, al morir Dionisio I (367), asumió el poder, siendo todavía joven, su hijo Dionisio II. Entretanto habíase publicado, en la década del setenta, la *República* de Platón. Esta obra debió de constituir un nuevo acicate para las ideas de Dión, pues en ella aparecían formulados en forma clásica los pensamientos que tiempo atrás le oyera exponer a su autor. Pocos años después de su publicación, este libro ocupaba el centro de las discusiones. Platón tocaba en él, repetidas veces, el problema de la realización de su estado ideal, pero sin llegar a destacarlo como algo decisivo para la aplicación práctica de su *paideia* filosófica. Tal vez, había escrito,[895] este estado perfecto sólo existiese en el cielo como un prototipo ideal, sin llegar a convertirse nunca en realidad, o en una remota e ignorada lejanía, entre pueblos bárbaros, 1002 es decir, extranjeros, de los que no se tenía en la Hélade noticia alguna. (En la época helenística, cuando aparecieron en el [896]campo visual de los griegos nuevos pueblos orientales y se adquirió un conocimiento más exacto de otros, ciertos sabios, inspirándose en esta conjetura de Platón, pretendieron descubrir en el estado de castas de los egipcios o en el estado jerárquico-teocrático de Moisés el prototipo de la *paideia* Platónica o algo análogo a ella.)[897] Pero Platón exige que se tome en serio la educación encaminada a crear el estado justo en el interior de cada individuo, cualquiera que sea la forma que presente el estado histórico de los tiempos actuales.[898] Había renunciado ya al estado de su tiempo, como algo irremediable.[899] Este estado no era utilizable para la realización de sus ideas. Desde un punto de vista teórico, le parecía más sencillo intentar con vistas a un individuo concreto la educación del príncipe que postulaba como base para un perfeccionamiento del estado, siempre y cuando que este individuo fuese realmente el enviado por los dioses, por la razón matemática de que es

---

895 6 *Rep.*, 592 B.

896 7 *Rep.*, 499 C.

897 8 Ya en los primeros tiempos de la época helenística se comenzó a señalar a Egipto como analogía o modelo de la *República* de Platón. Cf. CRANTOR en el *Com. de Proclo al Timeo*, i, 75 D. Cf. además mi *Diokles van Karystos*, pp. 128 y 134 s., y mi ensayo "Greeks and Jews", en *Journal of Religión*, 1938.

898 9 *Rep.*, 591 E.

899 10 *Rep.*, 501 A; *Carta VII*, 325 Es.

más sencillo cambiar a un solo hombre que a varios o muchos.[900] Para ello, Platón no partía, ni mucho menos, del problema del poder. En la *Leyes,* al final de su vida, llegó incluso a pronunciarse en contra de la concentración del poder en manos de un solo individuo.[901] La idea, preconizada en la *República,* de convertir a un tirano de elevadas dotes espirituales y morales en titular del poder dentro de su estado, responde más bien a una actitud fundamentalmente educativa.[902] ¿Por qué no había de ser posible que un solo hombre hiciese reinar el espíritu del bien en todo el pueblo, si Platón había podido ver cómo, bajo la tiranía de Dionisio I, un individuo poderoso era capaz de corromper, con su influencia sistemática, el carácter de un pueblo entero? La imagen negativa del tirano que se traza en la *República* presenta los rasgos innegables del viejo Dionisio. Esta imagen es descorazonadora y parece dar un mentís a los planes reformadores de Dión. Pero nadie debía convertir en artículo de fe para la humanidad la experiencia de estas grandes debilidades humanas, cerrando con ello de una vez para siempre el camino a un porvenir mejor. Así era como pensaba, por lo menos, 1003 el idealista ético Dión, cuando a raíz de la muerte del tirano de Siracusa asediaba a Platón con cartas y mensajes, pidiéndole que aprovechase la ocasión y viniese a Siracusa, para poner en práctica con ayuda del nuevo príncipe sus ideas sobre el estado ideal.[903] Platón había declarado en la *República,* como condición previa para la realización de sus postulados ideales, que era necesario que se asociasen el poder (δύναμις) y el conocimiento moral (φιλοσοφία), factores que hasta entonces habían andado casi siempre desunidos sin esperanza por el mundo.[904] Esto sólo podía conseguirse por medio de un favor especial del destino, por medio de una *tyché* divina.[905] Dión intentaba convencerle de que la subida al poder del joven Dionisio les

---

[900] 11 El "estado perfecto" es un mito, *Rep.,* 501 E. Pero podría convertirlo en realidad un "príncipe filosófico", 502 A-B.

[901] 12 *Leyes, iii*, 691 C.

[902] 13 Es posible que Platón dejase esta puerta abierta porque Dión, ya en la época en que aquél escribió la *República,* cifrase grandes esperanzas en el joven Dionisio. Lo único evidente es que el filósofo sólo habla de un vastago de sangre real y no de un principe reinante, puesto que lo primero que hay que hacer es educarlo.

[903] 14 *Carta VII,* 327 s.

[904] 15 *Rep.*, 473 D.

[905] 16 *Rep.*, 499 B. Cf. *Carta VII,* 326 A-B; 327 E y en frecuentes pasajes. El nombre de la *tyché* en Platón varía, pero el sentido es siempre el mismo.

brindaba precisamente este favor inesperado del destino y que si Platón no acudía al llamamiento de la hora sería, en realidad, como si traicionase su propia idea.[906]

Ni un idealista como Dión podía desconocer, evidentemente, que el postulado Platónico brotaba de la conciencia individual de un hombre de excepción. No había ninguna esperanza de que el intento de ponerlo en práctica en el estado del presente fuese apoyado por las fuerzas inconscientes de la unidad superior de vida, puesto que éstas se encaminaban en la dirección contraria.[907] Y de la gran muchedumbre de los hombres no esperaba nada él, porque había dejado de ser el pueblo orgánico que alguna vez fuera, para convertirse en una masa mecánica. Sólo un puñado de hombres, suponiendo que la *tyché* fuese propicia, podrían ser ganados para la suprema meta, y Dión creía que entre estos pocos podía contarse el joven príncipe y que. si se lograba ganarle para la idea, el reino de Siracusa se convertiría en un paraíso de felicidad sobre la tierra.[908] El poder ilimitado del tirano era el único hecho real intangible en este plan de Dión. un hecho que no podía prometer nada bueno, puesto que nadie sabía qué uso haría de él. Pero la fe de Dión era lo suficientemente audaz para especular con la juventud de Dionisio. Juventud quería decir maleabilidad y, aunque hasta ahora el joven inexperto careciese de aquella madura visión moral e intelectual que Platón exigía de su príncipe Ideal, no parecía ofrecerse otro punto de apoyo para convertir en realidad la idea Platónica.

Tampoco Platón veía, en la *República,* otro camino para llegar al estado ideal que la formación de un regente perfecto y se asignaba a sí mismo, es decir, al filósofo creador, la misión de trazar las líneas fundamentales de esta educación y de establecerlas como un 1004 ideal. ¿Y quién si no el propio Platón y su personalidad espiritual imperativa e intangible podía ser capaz de tomar prácticamente en sus manos y de llevar a buen fin la obra de la educación del regente, tal como él la preveía, con sus dotes de visionario? Es cierto que en la *República* de Platón el problema parece planteado de otro modo. Allí, la educación de los hombres destinados a gobernar se opera por medio de un proceso de trabajosa selección y contrastación, que dura toda la

---

906 17 *Carta VII.* 327 Es.

907 18 La conciencia de esta situación la hemos visto expresada también por ISÓCRATES. Cf. *supra*, p. 901.

908 19 *Carta VII,* 327 C.

vida y que abarca tanto el conocimiento filosófico como la realidad práctica. El material humano sobre que versa la selección son, sencillamente, los mejores individuos de la juventud en su totalidad, cuyo número va reduciéndose en cada fase del proceso, hasta que al final quedan sólo unos cuantos o simplemente el llamado a realizar la gran obra con arreglo a la voluntad de Dios. El regente salido de esta escuela sería precisamente la antítesis del tirano. Albergaría en su interior como suprema ley el bien de la colectividad, visto a la luz de la verdad eterna, y esto lo colocaría por encima de la parcialidad de toda opinión y de todo deseo individuales. Suponiendo que el tirano de Siracusa tuviese la voluntad de acometer esta obra, y que estuviese dotado para ello y que fuese susceptible de ser educado para esta misión, se le elegiría para ella pura y simplemente porque el azar histórico le había entregado la herencia del titular del poder supremo. Era una situación que no difería mucho, en el fondo. de la que servía de base a la educación del príncipe, tal como la concebía Isócrates.[909] Sin embargo. Dión creía necesario exponerse a la prueba, en aquellos momentos, no sólo porque el formidable poder de Dionisio prometía un gran éxito en caso de triunfar, o teniendo en cuenta la posición peculiar y única que ocupaba en aquel gran reino,[910] sino, sobre todo, porque había sentido irradiar sobre él la acción de la personalidad de Platón como una fuerza capaz de transformar al hombre todo y porque había asimilado a través de la experiencia vivida su fe en la fuerza de la educación.

Volviendo la vista a esta situación, Platón hace desfilar de nuevo ante sus ojos, en su *Carta séptima,* los principales sucesos de la vida de Dión y los distintos pasajes de su convivencia con aquel amigo tan noble y lleno de talento cuya pérdida, todavía reciente, lloraba. Los planes de educación del tirano, iniciados con su ascensión al poder, habían fracasado después de dos intentos. El poderoso estado de los Dionisios se había hundido, pues, una vez frustrados sus esfuerzos educativos, y desterrado por el tirano, Dión acabó haciendo uso de la violencia. Su victoria sobre el tirano fue también de corta duración. Tras breve dominación, sucumbió a manos de asesinos, víctima de las disensiones surgidas en su propio campo. La llamada carta de Platón, escrita después del asesinato de su amigo, 1005 constituye un esclarecimiento y una justificación de sus actos ante la opinión pública, aunque revista la forma de un consejo destinado al hijo y a los partidarios de Dión en Sicilia,

909 20 Cf. *supra,* p. 883.

910 21 *Carta VII,* 328 A.

exhortándolos a permanecer fieles al ideal del muerto. Platón les promete que si obran así les asistirá con su consejo y su prestigio.[911] De este modo toma partido abiertamente en favor de Dión y aprueba sus primitivas intenciones. Su amigo no aspiraba a la tiranía ni a su derrocamiento, pero se vio obligado a proceder de aquel modo por el desafuero de que le hizo víctima el tirano. La culpa recae íntegra sobre éste, aunque Platón comprende ahora que su primera visita a Siracusa, al ganar a Dión para la causa de la filosofía Platónica, fue, en última instancia, la causa del derrocamiento de la tiranía.[912] Descubre en el curso de los acontecimientos el imperio de la *tyché* divina, del mismo modo que en las *Leyes* indaga las huellas de la pedagogía de Dios a través de la historia. Volviendo la vista a su pasado, Platón descubre también su mano, con igual claridad, en el encadenamiento de su propia vida con la historia de su tiempo. Sólo la *tyché* divina podía hacer que el regente se volviese filósofo o el filósofo regente. Platón había proclamado ya esto en la *República.* La *tyché* divina parecía alargar la mano cuando Dión puso en relación a Platón con Dionisio. Y fue también ella la que llevó a un trágico fin la cadena de las causas y los efectos, cuando el regente no reconoció aquella mano y la rechazó. Para el sentido común era fácil llegar a la conclusión de que la empresa de Dión —e indirectamente de Platón, que la hizo suya— estaba condenada al fracaso, porque descansaba en una falta de psicología, es decir, de visión de las flaquezas y la vileza de la naturaleza humana corriente. Pero Platón ve la cosa de otro modo. Una vez que su teoría había puesto en acción una fuerza como Dión, su punto de vista es que falló el instinto dominador de Dionisio, al desechar aquella ocasión que se le presentaba de cumplir con su misión en el más alto de los sentidos.

El papel desempeñado por Platón en este drama no constituía, desde su punto de vista, una acción espontánea: se consideraba a sí mismo como el instrumento de un poder superior. El fondo filosófico sobre el que se proyecta esta concepción de sí mismo nos lo ofrecen las *Leyes,* donde Platón declara repetidas veces que el hombre es un juguete en manos de Dios, una figura de un teatro de muñecos.[913] La inteligencia del hombre debe, sin embargo, aprender a obrar bien, pues la pasión de los instintos humanos no responde siempre sumisamente a los hilos movidos por Dios. Es, en el fondo,

---

911 22 *Carta VII,* 324 A.

912 23 *Carta VII,* 326 E. Cf. para la interpretación de este pasaje, *Deutsche Literaturzeitung,* 1924, p. 897.

913 24 Cf. *infra,* p. 1030.

la primitiva concepción griega de la vida humana; ya en la epopeya homérica y en la tragedia vemos cómo no se la presenta nunca fuera 1006 del escenario divino. De él arrancan hilos invisibles, enlazados a lo que nosotros llamamos sucesos. El poeta ve cómo estos hilos rigen todas las escenas.[914] En la *República* parecía abrirse todavía un ancho abismo entre el principio divino del todo, el principio del bien, y la verdadera vida humana. Pero el interés de Platón va dirigido en grado creciente a la forma y al modo de ejecutar su acción en el reino visible, es decir, en la historia, en la vida, en el campo de lo concreto. Al igual que en su teoría de las ideas, también en su exposición del *bíos* vemos cómo lo metafísico va penetrando cada vez más en los detalles de lo sensible. La carta a que nos referimos es también importante porque nos descubre la pugna del autor en torno a la concepción de su propia vida y de su acción como fuente de su interpretación del mundo en líneas generales: este rasgo personal, aunque intencionadamente escondido, puede percibirse ya en la *República,* si se ve en la conservación de la "naturaleza filosófica", en medio de un mundo y una cultura condenados a la decadencia, la intervención salvadora de una *tyché* divina.[915] Sólo situándose en este punto de vista puede comprenderse de verdad lo que Platón quiere decir cuando, en la *República,* en las *Leyes* y en la *Carta séptima,* interpreta el encuentro del poder con el espíritu (personificado en el regente y en el sabio) como un acto individual de esta providencia divina. Es así como la empresa siciliana se enlaza con la situación del filósofo en la época de Platón, tal como se describe en la *República.* La importancia de este episodio trasciende en mucho de lo puramente biográfico. Adquiere el valor directo de ilustración de la teoría de la *República,* según la cual experiencia general de la inutilidad de los filósofos en este mundo equivale, en realidad, a una declaración del mundo en quiebra y no dice nada en contra de la filosofía.

Cuando Dión requirió a Platón para que se trasladase a Siracusa, señalaba como su misión realizar en las circunstancias del cambio de regente la filosofía política que en la *República* había proclamado ante el mundo. Se siente uno movido a pensar que esta proposición envolvía lo que se llama un cambio de sistema, pero Platón dice expresamente en la *Carta séptima* que no se le llamaba como un consejero político irresponsable, sino con el designio y la clara misión de educar al joven regente. Este modo de formular el que había de ser su cometido indica mejor que nada cuan en serio tomaba Dión

[914] [25] Cf. *supra,* p. 61.

[915] 26 *Rep.,* 492 A, 492 E-493 A.

las doctrinas de la *República,* en la que Platón describía su estado ideal pura y simplemente como la *paideia* perfecta llevada a la realidad. Dión aceptaba la persona del regente como un hecho dado del que había de partir, razón por la cual, en vez de sacar a Dionisio por selección del estamento de los guardianes, era necesario prepararlo α *posteriori* para el desempeño de una función que en realidad 1007 ya ejercía. Esto representaba una limitación muy seria a los postulados establecidos por Platón. Había que comenzar la obra por arriba, en vez de acometerla desde los cimientos. En sus cartas a Platón, Dión describe al príncipe como una naturaleza dotada y "ansiosa de filosofía y de *paideia*".[916] Platón había señalado en la *República,* como la condición más esencial para que pudiese prosperar la educación, la atmósfera o medio ambiente en que se desarrollaba. Esto tenía que determinar necesariamente un pronóstico desfavorable, pues ya en el comienzo mismo de su *Carta séptima* pinta Platón con rasgos conmovedores, como si relatase un drama, su manera de pensar acerca de Siracusa y del ambiente que reinaba en la corte del tirano, según las impresiones recogidas por él en su primera visita a Sicilia.[917] Luego habla del miedo que le infunde la aventurada empresa a que le empujaba Dión y lo justifica con su experiencia pedagógica, según la cual la gente joven se entusiasma fácilmente, pero carece de constancia en sus afanes.[918] Estaba convencido de que el carácter probado y la edad ya madura de Dión eran el único punto firme de apoyo en todas las circunstancias. Una razón importante que le impulsaba a aceptar la invitación era, según él, la conciencia de que el rechazarla equivaldría en principio a renunciar a la teoría que habría de cambiar totalmente la vida del hombre. No había ido nunca tan lejos en la *República,* a pesar de la actitud retraída que allí adoptaba en cuanto a la posibilidad de llevar a la práctica sus ideas. Retrocedía ante esta última consecuencia y no se atrevía a confesarse ni a sí mismo que no obraba movido por una verdadera fe en el éxito de su misión, sino por el temor de aparecer como un hombre de meras palabras (λόγος μόνον κτλ).[919] La resignación que de un modo tan conmovedor se expresa en la *República* llevaba ya implícita, en el fondo, una respuesta negativa a este intento de sacarlo de su aislamiento.[920] Platón arriesgaba ahora su fama en la tentativa

---

916 27 *Carta VII,* 328 A.

917 28 *Carta VII,* 326 B.

918 29 *Carta VII,* 328 B.

919 30 *Carta VII,* 328 C.

920 31 *Rep.,* 496 C-E.

de refutar con la propia conducta su pesimismo, harto justificado. Abandonó, como él mismo dice, sus ocupaciones de enseñanza en Atenas, ocupaciones "absolutamente dignas de él", para entregarse a la coacción de una tiranía que no armonizaba en modo alguno con sus concepciones filosóficas.[921] Pero de este modo creía mantener su nombre limpio de culpa ante el Zeus de la hospitalidad y también, en última instancia, ante su vocación filosófica, que no le consentía abrazar el camino más cómodo.

La actitud de Platón para con el tirano, tal como se expone en la *Carta séptima,* aparece enfocada totalmente desde este punto de vista, es decir, como la actitud del maestro que va al encuentro de su discípulo. E inmediatamente después de llegar, se vieron confirmados todos sus temores. La calumnia extentida contra Dión en la corte del tirano 1008 había creado ya una atmósfera tan impenetrable de inseguridad y desconfianza, que incluso la fuerte impresión producida por Platón en Dionisio no podía sino contribuir a atizar los celos del regente contra el amigo del filósofo.[922] Dionisio el Viejo, aunque confiaba humanamente, y con fundamento, en Dión, procuró sustraerlo a la influencia del filósofo, enviando a éste a casa. Su hijo, más débil, dio oídas a las insinuaciones de los enemigos y envidiosos de Dión, deseosos de ganar autoridad sobre él, en el sentido de que Dión maquinaba para desplazarlo y convertirse él mismo en tirano, bajo el manto de sus ideas reformadoras filosóficas. El designio de Platón, le decían estas voces, no era otro que hacer del tirano un instrumento de los planes de Dión. Dionisio, sin embargo, no recelaba de las intenciones del filósofo y, además, sentíase halagado por la conciencia de su amistad con él; en estas condiciones, hizo precisamente lo contrario de lo que su padre habría hecho en el mismo trance: desterró a Dión y quiso captarse la amistad de Platón. No se decidió, sin embargo, como Platón escribe, a hacer lo único que habría podido asegurarle esta amistad: aprender de él y convertirse en el discípulo y oyente de sus diálogos políticos.[923] Los calumniadores le habían llenado de miedo, induciéndole a creer que podría caer en una relación de excesiva dependencia interior con respecto al filósofo y, "fascinado por la *paideia,* descuidar sus deberes de regente".[924]

---

921 32 *Carta VIl,* 329 B.

922 33 *Carta VII,* 329 B *s.*

923 34 *Carta VII.* 330 A-B.

924 35 *Carta VII,* 333 C. Este pasaje se refiere, evidentemente, a las calumnias difundidas

Platón esperó pacientemente a ver si en su discípulo se despertaba un afán más profundo, pero "éste salió victorioso, con su resistencia".[925] Platón se volvió, pues, a Atenas, aunque hubo de prometer que retornaría, una vez terminada la guerra que había estallado. Se resistía a romper de lleno con el tirano, pensando sobre todo en Dión y confiando en ver a su amigo retornar del destierro a la patria. Pero su designio y el de Dión: "educar y formar, como un rey digno de ocupar el trono",[926] a un tirano que hasta entonces había permanecido al margen "de toda *paideia* y de todo contacto espiritual adecuado a la posición que ocupaba",[927] había fracasado.

No es fácil comprender por qué Platón se prestó a aceptar una nueva invitación de Dionisio, pocos años después de haber fracasado *su* primera misión cerca de él. Alega como razones para justificar su conducta los requerimientos incesantes de sus amigos de Siracusa, principalmente de los pitagóricos del sur de Italia y del gran matemático Arquitas, que gobernaba en Tarento, y de sus partidarios.[928] Platón había establecido vínculos políticos entre estos elementos 1009 y Dionisio, antes de salir de Siracusa; estos lazos podrían peligrar, si ahora declinaba la nueva invitación del tirano.[929] Éste envió a Atenas un barco de guerra para recoger a Platón y facilitarle el penoso viaje; [930] le prometió, además, que si aceptaba su invitación, sería revocado el destierro de su amigo.[931] Pero la razón decisiva, para Platón, fueron los informes que sus amigos cercanos a Dionisio y a Arquitas le hicieron llegar acerca de los progresos operados en la formación espiritual del regente de

---

contra Platón en su segunda visita a Dionisio II, pero el 330 B revela que los intrigantes habían utilizado contra él exactamente las mismas armas en su primera visita.

925 36 *Carta VII,* 330 B.

926 37 *Carta VII,* 332 D.

927 38 *Carta VII,* 333 B.

928 38a Carta VII, 339D.

929 39 *Carta VII,* 328 D.

930 40 *Carta VII,* 339 A.

931 41 *Carta VII,* 339 C. Cf. la promesa de Dionisio de hacer volver del destierro a Dión, formulada antes de que Platón regresase de su viaje anterior, 338 A.

Siracusa.[932] Por fin, apremiado por sus discípulos de Atenas y empujado por los amigos que tenía en Sicilia y en Italia, se decidió, a pesar de sus años, a emprender aquel viaje, que había de producirle el más profundo de los desengaños.[933] Esta vez, el relato de Platón pasa por alto lisa y llanamente cuanto se refiere a su recibimiento y a la situación política con que se encontró al llegar a Siracusa, para fijarse exclusivamente en el estado de la educación allí existente a su llegada. El tirano, durante el tiempo transcurrido desde su visita anterior, había mantenido contacto con toda una serie de hombres de ingenio y estaba lleno de las ideas que de ellos había escuchado.[934] A Platón la continuación de esta clase de enseñanza no le infundía confianza alguna. Su experiencia le indicaba que la piedra infalible de toque para contrastar el celo de su discípulo era el hacerle ver claramente las dificultades y fatigas de la empresa acometida y observar el efecto que esto ejercía en él.[935] Un espíritu animado por el verdadero amor al saber que se siente fortalecido en su afán ante la conciencia de los obstáculos que ante él se levantan y pone en tensión todas sus fuerzas y las de su guía espiritual para alcanzar la meta perseguida; en cambio, el hombre reacio a la cultura retrocede aterrado ante el esfuerzo y el régimen severo de vida que se le impone y se siente incapaz de marchar por este camino. Algunos pretenden convencerse de que ya lo saben y no necesitan, por tanto, imponerse nuevos esfuerzos.[936]

Esto era lo que ocurría con Dionisio. Se las daba de culto y se pavoneaba con lo que había tomado de otros, como si se tratase de su propio patrimonio espiritual.[937] Platón dice, en este pasaje, que más tarde haría lo mismo con lo aprendido de él, llegando incluso a escribir un libro en que exponía la doctrina Platónica como si fuese suya propia. Es un rasgo que no deja de tener importancia, pues denota cierta ambición espiritual, aunque sea la ambición del diletante. La tradición pretende que Dionisio, después de derrocado 1010 su régimen, vivió en Corinto dedicado a la enseñanza. Por lo demás, Platón sólo habla de oídas de aquel libro en que, al parecer, se pla-

---

[932] 42 *Carta VII*, 339 B.

[933] 43 *Carta VII*, 339 D-E.

[934] 44 *Carta VIl*, 340 B. Cf. 338 D.

[935] 45 *Carta VII*, 340 C.
[936] 46 *Carta VII*, 341 A.
[937] 47 *Carta VII*, 341 B.

giaba su doctrina, pues nunca llegó a leerlo. Esto le da, sin embargo, pie para una declaración acerca de su obra de escritor y la relación entre ésta y su teoría, que no puede sorprendernos demasiado después de lo que nos dice en el *Fedro,*[938] pero que es, desde luego, notable por su peculiar formulación. No tiene nada de extraño el que estas manifestaciones sobre la imposibilidad de plasmar satisfactoriamente en forma escrita la verdadera esencia de sus conocimientos se multipliquen precisamente en los años posteriores de su vida. Si es cierto lo que dice en el *Fedro* de que lo escrito sólo tiene valor como recuerdo de lo ya sabido, pero no sirve para transmitir conocimientos nuevos, llegaremos a la conclusión de que todo lo que Platón escribió sólo tenía, para él, la importancia de un reflejo de su actuación oral como maestro. Este criterio es especialmente aplicable a una forma de conocimiento que no se trasmite por medio de la mera palabra como otras clases de saber, pues sólo puede brotar del desarrollo gradual del alma. Trátase, manifiestamente, del conocimiento de las cosas divinas, del que en última instancia deriva su certeza, en la filosofía Platónica, todo lo demás y hacia lo que todo tiende. Platón se refiere aquí a los problemas últimos de cuya solución dependen toda su teoría y su acción, así como su concepto del valor de la educación. Acerca de la suprema certeza que sirve de base y de punto de apoyo a su pensamiento, no existe nada escrito de su mano, ni existirá jamás.[939] La teología de Aristóteles es, por lo menos en cuanto a su idea, un asunto didáctico, la disciplina suprema entre otras disciplinas. Platón considera, indudablemente, posible y necesario operar, a través de la gradación del saber que pinta en la *República* como *paideia* filosófica, la *catarsis* del espíritu, para depurarlo de los elementos sensibles adheridos a él, encauzándolo así, cada vez más ceñidamente, hacia lo absoluto. Pero este proceso es largo y difícil y sólo puede alcanzar su meta a la vuelta de muchos esfuerzos dialécticos (πολλὴ συνουσία) comunes por la cosa misma, en una especie de comunidad de vida filosófica. Es en este pasaje donde Platón emplea la metáfora de la chispa que salta y prende en el alma de quien pasa por este proceso.[940] El conocimiento cuya luz enciende esa chispa es un acto creador de que sólo son capaces pocos hombres, y estos pocos por su propio impulso y con pequeña parte de dirección.

---

938 48 Cf. *supra,* p. 995.

939 49 *Carta VII,* 341 C.

940 50 *Carta VII,* 341 D. Cf. 344 B.

Este proceso y su gradación desde lo sensible hasta el conocimiento esencial mismo lo ilustra Platón en la llamada digresión sobre la teoría del conocimiento, en la *Carta séptima,* a la luz de un ejemplo matemático: el ejemplo del círculo.[941] En este difícil apartado, 1011 estudiadísimo en estos últimos tiempos, pero que a pesar de ello sigue encerrando ciertos puntos oscuros, culmina la exposición, creciente hasta rayar en el nivel más alto, sobre la esencia de la educación Platónica y sobre la naturaleza de la acción de aprender, tal como el filósofo se la representa.[942] El conocimiento así concebido se revela aquí como la afinidad esencial con el objeto, en que lo humano y lo divino aparecen en el punto de su más alta aproximación. Pero la contemplación, que es la meta de la "semejanza con Dios",[943] sigue siendo, para Platón, un *arrhéton.*[944] Ya el *Simposio,* en términos análogos, pintaba el ascenso del alma a la contemplación de lo eternamente bello como una mistagogia,[945] y en el *Timeo* se dice: descubrir al creador y padre de este todo es difícil y, una vez descubierto, es imposible proclamar públicamente su esencia.[946] Si Dionisio hubiese comprendido a Platón, su conocimiento habría sido tan sagrado para él mismo como para el propio filósofo.[947] La publicación de su libro fue una profanación movida por una ambición deleznable, lo mismo si se trata de presentar aquellos pensamientos como suyos propios que si el impostor quería hacerse pasar por copartícipe de una

---

941 51 *Carta VII,* 342 B.

942 52 Cf. J. STENZEL, *Sokrates,* 1921, p. 63, y *Platón der Erzieher,* p. 311. WILAMOWITZ, *Platón,* t. ii, p. 292. Stenzel expone de un modo muy hermoso que Platón describe aquí con tanto detalle el vano intento de Dionisio de comprender "por intuición genial" la totalidad de la filosofía Platónica sin recorrer el fatigoso camino del trabajo dialéctico, porque quiere poner de relieve, a la luz de este ejemplo, la esencia de la verdadera *paideia.* Se ha dicho repetidas veces que la digresión sobre la teoría del conocimiento no debe figurar en el relato de estos importantes sucesos políticos. Otros autores han declarado que esta parte era una interpolación, para "salvar" de este modo la autenticidad de la obra en su conjunto. Ninguno de ellos ha comprendido que Platón expone en su *Carta VII* el caso de Dionisio como un problema de la *paideia* y no como un drama sensacional en el que le tocó desempeñar a él un papel. Estos autores subestiman, evidentemente, la conciencia que de sí mismo tenía Platón.

943 53 Cf. supra, p. 688

944 54 *Carta VII*, 341 C.

945 55 Cf. *supra,* pp. 583 *s.*

946 *56 Timeo,* 28 C.

947 57 *Carta VII,* 344 D.

paideia de la que no era digno, para pavonearse con ella.[948] Las alusiones de la *Carta séptima* indican claramente que la educación del regente que Platón quería para Dionisio no consistía en una mera enseñanza técnica de los asuntos de gobierno; se encaminaba a la transformación de todo el hombre y de su vida, y el conocimiento sobre que descansaba no era otro que el del supremo paradigma que Platón establece en la *República* como norma y Como pauta para el gobernante; el paradigma del divino bien.[949] El camino para alcanzarlo era también el mismo que en la *República:* las matemáticas y la dialéctica. No parece que Platón en sus conversaciones con el tirano pasase de deslindar los rasgos generales de esta *paideia,* pero es indudable que no estaba dispuesto a ceder ni en un ápice de sus severos postulados. La meta de un arte regio no se alcanza precisamente por un camino real. Con su modo 1012 de conducirse ante lo que Platón le enseñaba, el tirano demostró que su espíritu no era capaz de calar hasta la hondura en que se hallan las verdaderas raíces de la misión que tan en vano se esforzaba en desempeñar.

La ruptura de Platón con Dionisio y el relato de las medidas de violencia del tirano que condujeron a ella, llenan la última parte de la carta de intenso dramatismo. Estas escenas contrastan de un modo agudo e impresionante con la imagen de la *paideia* Platónica, que ocupa el lugar central de la obra. Ya en el *Gorgias* establecía Platón una oposición entre su filosofía de la *paideia y* la filosofía de la violencia.[950] A Dión le son confiscados los bienes, de los que hasta entonces había podido vivir en el extranjero, sin sacarlos del reino de Dionisio, y se le deniega el regreso a su patria. Platón, que vivió durante algún tiempo en el palacio del rey como prisionero, aislado de todo contacto con el mundo exterior, acabó viéndose alojado en el cuartel de la guardia de corps, que sentía hostilidad contra el filósofo y constituía una amenaza para su vida. Hasta que por fin, Arquitas de Tárento, informado secretamente de lo que sucedía, logra que el tirano acceda al regreso de Platón.[951] En el viaje de vuelta se encuentra con Dión, el desterrado, en las fiestas de Olimpia. Su amigo le comunica el plan fraguado por él para vengarse, pero Platón se niega a participar en los preparativos. En otro pasaje de la carta califica su alianza con Dión como una "comunidad de la libre *paideia*" (ἐλευθέρας

[948] 58 *Carta VII,* 344 C.

[949] 59 *Rep.,* 500 E.

[950] 60 Cf. *supra,* pp. 519 s.

[951] 61 *Carta VII,* 350 B s.

παιδείας κοινωνία).[952] Pero esta comunidad, dice, no le obligaba a seguir al amigo por el camino de la violencia. A lo que sí estaba dispuesto, y se brindó a ello, era a laborar por la reconciliación entre Dión y el tirano.[953] Sin embargo, dejaba a Dión en libertad para que ganase adeptos entre sus partidarios, algunos de los cuales se enrolaron como voluntarios en su cuerpo libertador. Y aun cuando la tiranía de Siracusa difícilmente habría llegado a ser derrocada sin el apoyo activo prestado por la Academia, Platón consideró siempre lo ocurrido como una tragedia y aplicó a los dos contrincantes, después de su caída, las palabras de Solón: αυτοὶ αἴτιοι (ellos mismos son los culpables de su ruina).[954]

En realidad, el drama siciliano no era una tragedia solamente para los dos miembros de la casa reinante de Siracusa víctimas de ella, sino que, en cierto sentido, lo era también para Platón, aunque exteriormente éste permaneciese alejado de la catástrofe. A pesar de todas las dudas que abrigaba en cuanto al éxito de la aventura, había empeñado todas sus fuerzas en una empresa que por ese solo hecho convertía en cosa propia. Se ha dicho que el error de Platón nacía de una carencia absoluta de capacidad para comprender las 1013 "condiciones" de la vida y la actuación políticas, que provenía del carácter mismo del ideal Platónico del estado. Ya Isócrates hablaba con ironía en el *Filipo* de aquellos que escribían normas políticas y leyes absolutamente inaplicables en la vida real.[955] Isócrates escribía esto en el año 346, es decir, a poco de morir Platón, creyendo sin duda que con ello pronunciaba la última palabra sobre los esfuerzos de Platón para resolver el problema del estado. Se sentía especialmente orgulloso de que sus ideas, a pesar de trascender bastante del punto de vista propio de los políticos cotidianos, fuesen aplicables y fecundas en el terreno de la política realista. Pero, en realidad, esta crítica no puede hacérsele a Platón. Entre su estado perfecto y la realidad política media un abismo muy profundo de principio, pero el filósofo tiene la conciencia de ello y constantemente hace hincapié en él.[956] Sólo una especie de milagro podía asociar esta sabiduría al poder terrenal. Indudablemente, el fracaso del

[952] 62 *Carta VII*, 334 B.

[953] 63 *Carta VII*, 350 D.

[954] 64 *Carta VII*, 350 D (final).

[955] 65 ISÓCRATES, *Fil.*, 12.

[956] 66 Cf. especialmente *Rep.*, 501 A.

intento de Sicilia, acometido por él con tan grandes reparos, tenía necesariamente que hacerle desesperar de la posibilidad de ver su ideal puesto en práctica mientras él viviese, o nunca. Pero esto no impedía que siguiese siendo para él el ideal y la pauta absoluta. Es absurdo creer que un Platón, sólo con un poco más de psicología de masas o de flexibilidad cortesana, habría logrado hacer más plausible para el mundo que contemplaba, como el médico un enfermo grave, aquello que él consideraba como lo más alto y lo más santo. Su interés por el estado no tenía nada de político, en este sentido. Así lo ha demostrado, por encima de toda duda, nuestro análisis sobre la estructura espiritual de la *República* y su concepto del hombre de estado. Por eso la catástrofe de Siracusa no vino tampoco a echar por tierra el sueño de una vida y, mucho menos, a destruir la "mentira de una vida", como se ha tratado de presentar la preocupación que Platón mostró siempre por el estado y su postulado del imperio de la filosofía.

La renuncia a la participación activa en la política era muy anterior, como hemos visto, a la época en que Platón comenzó a escribir. La vemos expresada ya con toda claridad en la *Apología.* Aquí, aparece referida todavía, fundamentalmente, a Atenas. Pero aunque Dión, al conocerle, intentara convencerle teóricamente de que la realización de sus ideas sería más fácil en un estado gobernado por un regente con poderes ilimitados, la actitud escéptica de Platón ante el problema de la realización práctica siguió siendo la misma, como lo prueba la posición mantenida en la *República,* Es cierto que, acosado por el optimismo de sus discípulos y amigos, principalmente por Dión, se decidió a cejar en su resistencia, pero el fracaso de sus esfuerzos, previsto por él, no era lo más indicado para hacerle cambiar de criterio en cuanto a la esencia de la comunidad humana y a la posición central de la *vaideia.* Sin embargo, la 1014 experiencia vivida de Siracusa fue una tragedia para él. Era un golpe asestado contra su *paideia,* no porque significase una refutación de su verdad filosófica, sino por haber aceptado el reto lanzado a su arte educativo práctico a base de una situación falsa, cosa imputable sobre todo a sus discípulos, quienes habían asumido la responsabilidad de lanzarle a este experimento.[957] No es verosímil que un hombre como Dión, aunque estuviese directamente interesado, sin duda alguna, en los resultados de aquella ingerencia de Platón en la situación política de Siracusa, lo hubiese arrastrado a la aventura por motivos egoístas. El conocimiento que Platón

[957] 67 En *Carta VII,* 350 C, se expresa Platón en términos de gran energía refiriéndose a la presión moral que Dión ejerció sobre él al impulsarle a ir a Siracusa. Califica esto de una especie de violencia (δί̜α τινα\ τρπόπον).

tenía de los hombres y que le permitió juzgar con tanto acierto el carácter del tirano, no podía haberse engañado tan de medio a medio tratándose de un amigo tan cercano como aquél.

Por tanto, la distinta actitud adoptada por los dos hombres, y que se revela durante este episodio, sólo conduce a separar nítidamente del puro y optimista, pero superficial y ligero, idealismo de Dión, la heroica resignación Platónica, basada en su instinto infalible. El hecho de que Platón, en la *Carta séptima,* a pesar de su coincidencia manifiesta con la meta de Dión, consistente en dar a Siracusa un régimen constitucional, se separe absolutamente de él en este sentido, queriendo además que su actitud se caracterizase así, lleva al lector atento la plena certeza de que Platón rechaza por principio la revolución como medio político.[958] Y es probable también que después de lo ocurrido creyese todavía menos que antes en la próxima realización de su ideal por caminos legales. Un cristiano llegará a la conclusión de que se vio arrastrado a un desengaño honroso para él por la sencilla razón de que buscaba en este mundo el reino espiritual por cuya instauración pugnaba. Su rectificación de los falsos juicios imperantes en la opinión pública acerca de lo ocurrido en Sicilia y de la posición adoptada por él en estos sucesos nace de una actitud interiormente superior, cuya impresión no es fácil que se le escape a nadie. Brota de una fortaleza del alma forjada a fondo, que le permite personificar dentro de sí, con una altura soberana, el equilibrio divino que se impone a través de todo el caos del mundo. No puede uno menos de establecer un parangón entre este documento personal y la justificación de su propia conducta que Isócrates nos da en la *Antídosis:* el hecho de que ambos hombres se creyesen obligados a comparecer ante el público con la protesta de sus miras y sus destinos personales constituye un signo importante de aquellos tiempos. Y una prueba nada desdeñable de la autenticidad de la *Carta séptima* es la fuerza con que nos hace sentir el rango superior de la personalidad que está detrás de ella.

---

[958] 68 *Carta VIII,* 331 B-D.

X. LAS *LEYES*

1015

MISIÓN EDUCATIVA DEL LEGISLADOR

LA OBRA postuma de los últimos años de Platón, las *Leyes,* no encontró apenas intérpretes y tuvo muy pocos lectores ya en los tiempos de la baja Antigüedad. Un hombre tan erudito como Plutarco sentíase orgulloso de figurar entre este reducido grupo de conocedores de las *Leyes,*[959] y la tradición de la obra en la época bizantina estuvo pendiente de un pelo, como lo revela el hecho de que todos los manuscritos que han llegado a nosotros procedan de un solo ejemplar.[960] Ya en pleno siglo XIX, los autores no sabían qué hacer con las *Leyes,* y el más representativo de los historiadores de la filosofía durante este periodo, Eduard Zeller, llegó incluso a declarar, en un trabajo de su primera época, que se trataba de una obra apócrifa.[961] Más tarde, en el estudio que dedica a Platón en su *Historia de la filosofía griega,* las *Leyes* aparecen tratadas en un "apéndice",[962] con lo que daba a entender que, aunque ahora considerase la obra auténtica, no acertaba aún a encuadrarla dentro del marco general de la filosofía Platónica que formaban, a su modo de ver, los demás diálogos. Y como las *Leyes* representan más de la quinta parte de la obra escrita de Platón y son, con mucho, su estudio más extenso, este estado de cosas indica lo poco en serio que se tomaba todavía la necesidad de abordar una comprensión realmente histórica y fiel de la filosofía Platónica.[963] Los autores se formaban, a su modo, una imagen de ella

---

959 1 PLUTARCO, *De Alex. fortuna,* 328 E: του\ς... Πλάτωνος ὀλίγοι νόμους ἀναγινώσκομεν.

960 2 Cf., sobre la transmisión documental de las *Leyes,* L. A. POST, *The Vatican Plato and its Relations* (Middletown, 1934).

961 3 Eduard ZELLER, *Platonische Studien* (Tubinga, 1839), p. 117.

962 4 *Philosophie der Griechen,* t, II (3a edición), p. 805.

963 5 Algunas obras modernas sobre Platón, como las de U. von Wilamowitz, P. Shorey, A. E. Taylor, E. Barker y P. Friedlander, se ocupan más del contenido de las *Leyes.* Pero, para hacer justicia a esta obra, es necesario examinarla desde muy diferentes puntos de vista. J. STENZEL, *Platón der Erzieher* (Leipzig, 1928) no la toma en consideración. Está todavía dentro de la antigua tradición, consistente en dejar de lado la obra.

a tono con la idea preconcebida de lo que entendían por filosofía. Y como las *Leyes* no eran, por su contenido, lógica ni ontología, esta obra era considerada por los filósofos como secundaria. Para Platón, sin embargo, su contenido representaba algo muy fundamental, pues se halla formado por consideraciones muy profundas sobre el estado y las leyes, las costumbres y la cultura. Manifestaciones todas que el autor supedita al punto de vista general de la *paideia.* Por tanto, en una historia de la *paideia* griega 1016 las *Leyes* representan, desde luego, un pilar fundamental. La *paideia* es, en Platón, la última palabra y la primera.

Como la *República,* obra en que culmina la primera etapa literaria de Platón, las *Leyes* son una exposición universal del *bíos* humano. Es curioso, sin embargo, que el filósofo, después de poner fin a aquella obra, haya sentido la necesidad de trazar de nuevo y bajo otra forma esta imagen de conjunto, erigiendo un segundo estado junto al estado perfecto de su *República.* Se trata, como dicen las *Leyes,* de un estado solamente para dioses e hijos de dioses.[964] En el estado ideal, Platón no reconocía para nada la existencia de una legislación especial. Las leyes, de que están sobrecargados la mayoría de los estados de su tiempo, acabarían siendo superfluas por la acción de una educación perfecta, sobre la que él erigía su estado ideal.[965] También en el *Político* asume Platón una actitud crítica ante la tendencia griega tradicional a exagerar la importancia de la ley: el monarca perfecto sería preferible, para él, a la mejor legislación, puesto que la rígida ley escrita no puede acoplarse con bastante rapidez a los cambios constantes de las situaciones, razón por la cual no consiente hacer lo que realmente exige un caso apurado.[966] El hecho de

---

[964] 6 *Leyes,* 739 D. El estado de las *Leyes* se califica aquí como el mejor después de la eternidad, es decir, de lo divino y perfecto, a lo que se acerca, pero sin coincidir plenamente con ello. Platón admite, además, la existencia de un tercer estado (739 E) que se propone estudiar más tarde, si Dios lo permite. Este propósito no llegó a desarrollarse. De lo dicho se deduce claramente que la existencia de las *Leyes* al lado de la *República* no significa, ni mucho menos, para Platón, el abandono de su anterior ideal de estado. Por el contrario, este ideal sigue conservando una validez absoluta para las *Leyes,* al menos en lo que se refiere a la idea fundamental: la de que el mejor estado es aquel que en más alto grado forma una unidad consigo mismo. El estado de las *Leyes* debe acercarse a esta meta tanto como lo permita el bajo nivel de la *paideia* (cultura). Cf. 740 A. La diferencia entre ambas obras sobre el estado no estriba, pues, en su ideal filosófico, sino en el distinto grado de *paideia* que una y otra presuponen.

[965] 7 *Rep.,* 425 A-C.

[966] 8 *Político,* 294 A-297 C.

que la última de las obras de Platón sobre el estado lleve por título las *Leyes* y regule legislativamente todos los detalles de la vida de los ciudadanos, indica ya un cambio de criterio.[967] Y este cambio se trasluce también en la importancia mayor que ahora se concede a la experiencia. Esta nueva actitud se revela, dentro del campo de lo ético y lo educativo, en la tendencia a posponer el interés por el puro conocimiento de la norma a la historia y la psicología.[968] En la *República* ocupaban el lugar central la teoría de las 1017 ideas y la idea del bien. En las *Leyes,* la idea del bien sólo se menciona de pasada al final, postulándose como contenido de la cultura para el regente,[969] y el problema de la estructuración de esta educación suprema, que en la *República* era el verdadero eje de la atención del autor y ocupaba el mayor espacio, cede el puesto en las *Leyes* al problema de la formación de una extensa capa de hombres, lo que lleva implícito el problema de la educación elemental. Filipo de Opunte, secretario y confidente de Platón, que editó y dividió en doce libros las *Leyes* después de la muerte del maestro, a base de su manuscrito inacabado, se dio cuenta de la laguna que representaba la falta de la parte referente a la educación del regente e intentó suplirla concretando *a posteriori* el carácter de la sabiduría especial que el gobernante necesita. Puso por escrito estas ideas en el estudio que hoy figura como *Epinomis* o complemento a las *Leyes,* al final de la obra.[970] No creemos que haya razones

---

[967] [9] No ha cambiado la meta absoluta, sino sólo la pauta aplicada a la consecución de la meta. Cf. *supra,* n. 6. El bajo nivel de *paideia (Leyes,* 740 A) con que se enfrenta el diálogo Platónico hace necesaria la vigencia de leyes, mientras que el de la *República* permite prescindir de ellas.

[968] [10] Podría objetarse que no se trata, ni mucho menos, de una nueva actitud de Platón y que sólo ha cambiado el punto de vista. Pero precisamente el hecho de que Platón consagre tanto interés a este punto de vista, que antes no tenía en cuenta para nada, denota un cambio efectivo de su actitud filosófica.

[969] [11] La cultura más exacta (ἀκριβεστέρα παιδεία) que en *Leyes,* 965 B, se exige concisamente para los futuros gobernantes, se caracteriza en 965 C, es indiscutible, como dialéctica de la idea en la multiplicidad de sus manifestaciones.

[970] [12] Cf. DIÓGENES LAERCIO, III, 37, y SUIDAS, i. *v.,* φιλόσοφος. La tradición sobre la redacción de la *Epinomis* por Filipo no debe separarse de la noticia según la cual fue él quien editó las *Leyes* a base de las tablas de cera legadas por Platón dividiendo la gigantesca obra en doce libros. Y esta noticia debía de proceder de una fuente antigua muy buena, probablemente de la primitiva Academia. El estilo de la *Epinomis* confirma de manera cabal el tenor de la noticia. A. E. TAYI.OR, "Plato and the Authorship of the Epinomis" (en *Proceed. Brit. Acad.,* vol. XV) y H. RAEDER, "Platons Epinomis" (en *Danske Videnskab. Selskab., Hist.-phil. Medd.,* 26, 1) han tratado de defender recientemente la

para inclinarse a creer que se trata de una falsificación, si se tiene en cuenta que Filipo desempeñó esta tarea, al parecer, por encargo oficial de la Academia, por considerársele como el mejor conocedor de los papeles postumos de Platón y de sus últimos planes. Debemos ver en ella más bien un complemento de la obra, surgido, por tanto, de la idea predominante en la escuela Platónica de que había quedado incompleta.

No es posible tratar aquí por igual de todas y cada una de las partes de una obra tan gigantesca como las *Leyes.* Ni siquiera resultaría fácil ir trazando, como hicimos con la *República,* las líneas generales de este voluminoso estudio, pues la composición de las *Leyes* y su unidad plantean un problema dificilísimo, y el encanto 1018 especial que la obra presenta reside justo en la originalidad con que el viejo Platón aborda aquí de un modo completamente nuevo una serie de importantes problemas concretos. También es difícil decir en términos generales, aunque con frecuencia se haya intentado, la relación que guardan las *Leyes* con la *República.* Se dirá, por ejemplo, que la *República* representa la fase de la idea y de la verdad basada en el ser, medidas por la pauta dialéctica, mientras que las *Leyes* se mueven en el plano de la mera opinión. El propio Platón no nos da otra clave para resolver el enigma que la que antes mencionábamos.[971] Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, las *Leyes* se hallan metódicamente, en muchos respectos, más cerca de Aristóteles. El viejo Platón intenta ahondar con sus principios en una materia cada vez más extensa, en vez de hacer lo más insondable posible, como en años anteriores, el abismo entre la idea y el fenómeno. En las *Leyes* ocupan mayor lugar las disquisiciones sobre problemas de educación. Los dos primeros libros y el séptimo versan exclusivamente sobre este tema. No se reduce a esto, ni mucho menos, sin embargo, la importancia de las *Leyes* para la *paideia.* Desde el punto de vista de Platón, la finalidad de la obra, en su conjunto, es construir un sistema formidable de educación. Su actitud ante el problema de la *paideia* aparece expuesta con la mayor claridad de principio en un pasaje del libro nueve, que recoge, a su vez, con variaciones, un motivo

---

autenticidad de esta parte de la obra, en el afán *de* salvar para Platón su contenido matemático, pero éste cuadra todavía mejor con un matemático y astrónomo de la Academia tan erudito en estas materias como Filipo de Opunte. Cf. en contra de esto F. MUELLER. *Stilistische Unterschung der Epinomis* (Berlín, 1927) y en *Gnomon,* xvi, p. 289, y además W. THEILER, en *Gnomon,* vii, p. 337 y B. EINARSON en *American Journal of Philology,* t. 61, 1940. Mi investigación sobre la *Epinomis* (premiada en 1913 por la Academia de Berlín) se baila inédita.

971 13 Cf. *supra,* p. 1016, n. 6.

tratado ya en el libro cuarto.[972] Nos referimos al paralelo que Platón establece entre el mal legislador y el médico de esclavos, que corre de un enfermo a otro y, sin molestarse en aducir razones ni en investigar a fondo cada caso, formula rápida y dictatorialmente sus órdenes, deduciéndolas por costumbre de la tradición ajena y de la experiencia propia. Comparado con él, el médico dedicado a tratar ciudadanos libres parece un filósofo. Habla con los enfermos como con discípulos a quienes hay que llevar conscientemente al conocimiento de un fenómeno. El médico de esclavos jamás comprendería este modo prolijo de instruir al paciente y diría a su colega, si éste le escuchase: tú no tratas a tus enfermos, sino que los educas, como si te propusieses hacerles también médicos y no curarlos.[973]

Pues bien, los legisladores actuales, dice Platón, se hallan todos a la altura del médico de esclavos. No son verdaderos médicos, porque no son educadores. Y a eso es a lo que tienden los esfuerzos Platón en las *Leyes:* a conseguir un legislador en el más alto de los sentidos, es decir, un verdadero educador de los ciudadanos. La diferencia entre este modo de concebir su misión y la del legislador corriente, se manifiesta en su desdén por los preceptos legales de tipo usual, los cuales no hacen otra cosa que prever determinadas 1019 penas para determinados hechos. La acción del legislador interviene, así, demasiado tarde, pues su misión más importante no consiste precisamente en castigar los desafueros cometidos, sino en prevenir que se cometan desafueros. Platón sigue, al decir esto, el ejemplo de la ciencia médica, cuya tendencia cada vez más marcada por aquel entonces era la de considerar como el verdadero objeto de su atención, no el hombre enfermo, sino el hombre sano. De aquí la importancia tan grande, incluso decisiva, que la medicina de la época concedía a la dietética. Ésta era el arte de conservar a los hombres sanos, prescribiéndoles un régimen adecuado de vida. La medicina griega no entiende por *diaita* solamente lo que hoy llamamos "dieta", es decir, un régimen de comidas para el enfermo, sino el tipo de vida general de todo hombre sano. Ya dijimos más arriba que el interés cada vez mayor de los médicos griegos por la dietética se acusa en la influencia ejercida por la idea educativa sobre la medicina.[974] Platón, en las *Leyes,* se propone sacar la consecuencia del paralelo establecido ya por él en el *Gorgias* entre el cuidado

---

[972] 14 *Leyes,* 720 As. y 957 D-E.
[973] 15 Cf. *supra,* p. 794. *Leyes,* 857 D: οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα, ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις.

[974] 16 Cf. *supra,* pp. 815 ss.

del cuerpo y el del alma,[975] entre la acción del médico y la del político, haciendo triunfar en el campo legislativo la idea de la *paideia.* En la *República* se había esforzado en hacer superflua toda obra legislativa mediante una educación perfecta; [976] en las *Leyes,* arranca de la hipótesis de que éstas son, normalmente, indispensables para la vida del estado. Aquí trata de someter la misma legislación al principio educativo y a su instrumento, del mismo modo que en la *República* erigía el estado como un todo en institución educativa.

El medio de que se vale para alcanzar este fin son los preámbulos de las leyes, a cuyas determinaciones conceptuales y a cuya elaboración detallada consagra una atención muy especial. En un pasaje fundamental del libro cuarto distingue entre las manifestaciones persuasivas y las normas imperativas del legislador.[977] Considera como misión de la parte persuasiva, contenida en los preámbulos de las leyes, la formulación y fundamentación de las normas del buen obrar.[978] Esta parte debe desarrollarse muy por extenso y no destinarse solamente al empleo del juez, sino dirigirse a todos los ciudadanos. Ya el sofista Protágoras, en el diálogo Platónico que lleva su nombre, expresa la idea de que, al salir de la escuela para entrar en la vida, la juventud pasa a una nueva fase de su educación; a partir de ahora, su maestro para todos los actos y omisiones de la vida práctica es la ley del estado.[979] La ley es, pues, el verdadero 1020 vehículo de la educación de los adultos en las virtudes cívicas: con ello, Protágoras no pretende decir nada nuevo; no hace más que describir la situación efectiva de cualquier *polis* griega. Platón parte de este hecho como de algo dado, aunque quiere que las leyes se pongan conscientemente a tono de su misión como educadoras mediante su reforma del estilo legislativo. Por el modo grandioso como aborda desde el primer momento su obra de educador, hace de la filosofía el centro de convergencia de todas las fuerzas positivas de la educación y, además de

---

975 17 Cf. *supra,* p. 516.

976 18 Cf. *supra,* p. 1016, n. 7.

977 19 *Leyes,* 718 B.

978 20 Deben consultarse todas las extensas consideraciones de Platón en las *Leyes,* parte final del libro cuarto (718 Ds.), sobre todo el paralelo que establece entre el legislador y el médico en 719 E *s.* y sobre el concepto del preámbulo en general, 722 D *s.;* todas las leyes deben llevar preámbulo, 722 B.

979 21 *Prot.,* 326 C.

incorporar en esta estructura espiritual la dialéctica socrática al *eros,* el *Simposio* a la *República,* se presenta ante nosotros, al final de su vida, en el papel de legislador, como la última de aquella grandiosa serie de figuras históricas en las que figuran Licurgo y Solón y proclama sus normas en un lenguaje solemnemente arcaico, adecuado a esta finalidad.[980] La legislación en el verdadero sentido de la palabra ha sido siempre, para la mentalidad griega, la obra de la sabiduría superior de una personalidad divina individual. De este modo, la suprema "virtud" del estado Platónico, la *sophía,* se revela por último en la formulación de leyes y encuentra así su posición productiva en la vida de la comunidad humana, de la que al principio parecía aislar a quien la poseía. El filósofo se convierte en legislador. Puede parangonarse en todo con aquellos grandes representantes de la legislación griega; sólo difiere de ellos en que se eleva a principio fundamental modelador lo que potencialmente se contenía en sus obras: la idea de que el legislador es el prototipo del educador. Como tal aparece ya en el *Simposio,* donde Platón, como habían hecho antes otros escritores griegos, coloca al legislador desde este punto de vista al lado del poeta.[981] Es lógico, pues, que Platón acabase su carrera como legislador, si tenemos en cuenta que su filosofía era desde el principio hasta el fin una obra de educación y que este concepto adquiría para él su sentido más profundo.

Así como la *República* empieza con el problema general de la justicia, en la obra que estarnos comentando Platón parte del espíritu de las leyes, que en un verdadero estado infunde su *ethos* hasta el último detalle. De esta idea Platónica del "*ethos* de las leyes" tomó 1021 su origen el famoso ensayo de Montesquieu sobre *l'esprit des lois,* que tanta importancia estaba llamado a adquirir para la vida del estado moderno. Platón elige para ilustrar su concepto del espíritu del estado un determinado tipo de vida política que había atraído desde siempre su atención: la del estado dorio. Por eso presenta como interlocutores de su diálogo a dos representantes de esta rama griega: un espartano y un cretense. Era una ocurrencia feliz, no sólo porque con ello se aducía un buen ejemplo de cómo una fuerte fisonomía política puede influir en los detalles materiales de la legislación, sino además porque así se

---

980 22 El propio Platón nos hace diversas indicaciones para la comprensión del estilo solemne y lento, a veces retorcido. Nada le repugna tanto como esos hombres incultos y seguros de si (ἀμαθαίνοντες), a quienes se conoce por su veloz ritmo espiritual (τάχος τῆς ψυχῆς) : los intelectuales. (Cf. también, acerca de ellos, *Rep.,* 500 B.) El lenguaje de Platón en las *Leyes* lleva, entre otros, el propósito de situarlo por encima de este tipo de cultura. Acerca de su carácter poético, Cf. *infra,* p. 1068.

981 23 Cf. *supra,* p. 573.

ponía a debate al mismo tiempo el problema filosófico del "mejor" *ethos* del estado. La teoría política de la época de Platón solía reputar, en efecto, a Esparta y Creta como los estados griegos de mejor régimen político.[982] Pero junto a estos dos típicos personajes dóricos que obran en lo espiritual como hermanos gemelos, Platón introduce en su diálogo como tercer personaje y principal interlocutor al "extranjero ateniense", una personalidad misteriosa y soberanamente superior que las otras dos reconocen y acatan de buena gana, a pesar de su marcada aversión contra todo ateniense medio. Megilo está firmemente convencido, en efecto, de que todo ateniense que por acaso resulte bueno es casi siempre una personalidad verdaderamente excepcional.[983] Platón procura expresamente hacer plausible en él, un espartano, este grado de objetividad presentando a Megilo como cónsul o *proxenos* ateniense en su ciudad natal, lo que le da ocasión a ocuparse con cierta simpatía, desde hace tiempo, de este problema.[984] Es un espartano atenizado, como el extranjero es, a su vez, un ateniense amigo de Esparta. La elección de los personajes tiene un carácter simbólico. Las *Leyes* revelan en una forma más concreta que cualquier otra obra suya la tendencia de Platón, en la que se inspira desde el primer momento, a fundir en una unidad superior lo dórico y lo ateniense. Algo comparable a los intentos de los humanistas que, siglos más tarde, pretendieron aunar el espíritu de Grecia y el de Roma en una armonía de contrarios. Este espíritu histórico-filosófico es el mismo que preside la síntesis Platónica de las *Leyes* y que, partiendo de lo históricamente dado y defectuoso, pretende remontarse a lo perfecto y absoluto. Por eso esta obra se atrae el interés de todos los humanistas, aun prescindiendo del problema de la educación ideal, desarrollado en ella. Las distintas ramas de Grecia encarnan en forma unilateral, pero firme y vigorosa por su naturaleza, las fuerzas fundamentales de la nación griega. Platón procura contrarrestar, con la invocación de su origen común, su pugna por lograr la hegemonía y por su mutua destrucción. Pero este panhelenismo no representa 1022 para él el ideal de la nivelación de todas las diferencias y de su disolución en un vago e insulso helenismo medio, para hacerlas de este modo más manejables. Lo peor que podría ocurrir, según Platón, sería que

---

[982] [24] Véase, acerca de esto, PLATÓN, *Rep.,* 544 C 2; además, ARISTÓTELES en en *Protréptico (diálog. frag.,* p. 54, ed. Walzer). Cf. la prueba del origen aristotélico de los extractos en JAECER, *Aristóteles,* p. 95.

[983] [25] *Leyes,* 642 C.

[984] [26] *Leyes,* 642 B.

todas las ramas griegas se mezclasen y confundiesen entre sí.[985] Esto representaría para él un mal comparable a lo que sería la mezcla de griegos y de bárbaros.

El extranjero ateniense se halla de paso en Creta y se ve arrastrado por los dos interlocutores dóricos a un diálogo sobre las mejores leyes, problema que adquiere para ellos caracteres de gran actualidad ante la inminencia de la fundación de una colonia. Se trata de que la *polis* cretense que se va a fundar obtenga, dentro de las circunstancias, la mejor constitución. Es, pues, natural que se parta de la esencia del estado y de la *areté* humana y que ambas cosas empiecen definiéndose, a tono con el ambiente dórico, en el sentido del régimen de este estado. Este punto de partida del diálogo tiene que resultar especialmente grato al lector de la *República,* en cuya obra era ya tan sensible la nota espartana que una definición pública de Platón ante la idea de Esparta habría de resultar bien acogida. Es cierto que en la *República* apenas si se menciona a propósito de la construcción del estado perfecto a la Esparta histórica, pues allí Platón se mueve totalmente en el reino de lo ideal. Pero la timocracia espartana figura en la serie de las constituciones degeneradas como el tipo de constitución de la realidad empírica que más se acerca al ideal.[986] Y muchos rasgos del estado Platónico están tomados directamente del modelo espartano o se revelan como instituciones espartanas traducidas por el filósofo a una forma espiritualizada y superior. Por este procedimiento podría pensarse fácilmente que el paso que va de la idea espartana a la idea Platónica del estado es un paso relativamente corto. La Esparta idealizada de la *República* Platónica proyecta un rayo de transfiguración sobre el modelo terrenal.

Este cuadro cambia en las *Leyes,* pues si bien todo lo que Platón dice acerca de la concepción y las tradiciones dóricas sobre el estado se halla inspirado en el respeto, su posición es ahora, fundamentalmente, de oposición. Y era obligado que fuese así, puesto que se trataba ya de aquilatar filosóficamente el espíritu de la Esparta histórica concreta, en su conjunto. Ningún aspecto de la obra Platónica ofrece base para que se hable de un espartanismo unilateral; en esto, las *Leyes* constituyen el mejor comentario a la *República.* Nadie, en efecto, podía estar más convencido que Platón del valor de lo aportado por los dóricos a la cultura ética y política de Grecia y de la humanidad. Pero, al

---

985 27 Cf. *Leyes,* 692 E-693 A.

986 28 *Rep.,* 544 C; Cf. 545 B 6.

abordar el fenómeno histórico individual de por sí, tenía que verlo necesariamente como una simple etapa en el conjunto de su cosmos filosófico de los valores y su derecho 1023 limitado no podía medirse sino partiendo de un principio más alto. La simple contraposición entre el fenómeno histórico y la norma absoluta con que nos encontramos en la *República, es* sustituida en las *Leyes* por una imagen de la verdadera perfección humana, estructurada en varias fases, cada una de las cuales corresponde a determinados fenómenos históricos y que guardan entre sí una relación de progreso dialéctico que va desde lo inferior hasta lo superior. Las *Leyes* nos brindan así los elementos para una filosofía de la historia, aunque la esquemática de las contraposiciones Platónicas diste mucho de satisfacer, naturalmente, la refinada necesidad que la conciencia histórica moderna siente de comprender los diversos fenómenos. En todo caso, se percibe en ellos la tendencia a lo históricamente concreto, asociado con la actitud normativa en una unidad superior. Es el fruto de un punto de vista desde el cual, como ocurre con el que Platón adopta en las *Leyes,* las manifestaciones históricas del espíritu en la literatura y en la poesía son presentadas como expresiones de la *areté* humana y se determinan o procuran determinarse en su valor relativo dentro del mundo general de la *paideia.*[987]

El espíritu espartano se halla representado, para la *paideia* griega de la época de Platón, por las poesías de Tirteo. Éstas son su expresión decisiva, tanto para los propios espartanos, que aprendían de memoria desde la infancia los versos de este poeta y se hallaban totalmente "saturados" de ellos,[988] como para los demás griegos, que veían en esta poesía todo lo que caracterizaba a la *areté* de los espartanos.[989] Así había sucedido durante varios siglos y así siguió sucediendo también en adelante, mientras el elemento espartano se conservó dentro de la cultura total de Grecia, como lo demuestra del modo más hermoso una poesía helenística recientemente descubierta entre las inscripciones. En ella se dice, como elogio grabado sobre la tumba de un maestro y educador muerto por su patria, que demostró con hechos "su

---

987 29 El autor de la presente obra apenas necesita decir que ve en este modo de proceder de Platón en las *Leyes* algo que puede servir de modelo para todos los tiempos.

988 30 *Leyes,* 629 B.

989 31 Así se desprende del modo como Platón utiliza a Tirteo, en las *Leyes,* como representante de la idea espartana de la a*reté* (629 A; Cf. acerca de esto 660 E, donde refunde los versos de Tirteo sobre la verdadera *areté).*

paideia", como se canta en las poesías de Tirteo.[990] Del mismo modo exactamente concibe Platón las obras del poeta dórico: como testimonios y leyes de la *areté* humana. Pero, 1024 aunque se identifique claramente con la asimilación del precepto espartano que impone a todo ciudadano como supremo deber el de la defensa de la patria, las *Leyes* persiguen un objetivo más grandioso y más fundamental: el de encontrar la pauta final de la virtud y la perfección humanas en que se inspiran las exhortaciones de Tirteo sobre la bravura.[991] En los dos primeros libros de esta obra, Platón toma la interpretación de Tirteo como base de todo su análisis del *ethos* del estado y de la idea de la *areté* de Esparta, que luego informa su actitud práctica ante las instituciones espartanas y cretenses. Dicho en otros términos: la idea primaria de la *areté* humana, con la que el legislador quiere penetrar en la vida de los ciudadanos hasta en sus últimos detalles, debe buscarse en el poeta, supremo legislador de la vida humana. En Platón, el ideal educativo va alumbrándose directamente de la sustancia histórica, y aquí es donde reside la actitud verdaderamente humanista del filósofo. Los poetas aparecen siempre como los representantes clásicos de los valores vigentes. Pero de este modo se los refiere, al mismo tiempo, a una pauta suprema. Y la contrastación dialéctica de esta pauta constituye la contribución de la filosofía a la obra de la *paideia*.

El pensamiento en que las poesías de Tirteo y las instituciones imperantes en la comunidad espartana y en la cretense permiten sintetizar la concepción dórica de la *areté* humana, podría expresarse en estas palabras: la esencia de la vida es la lucha. Todas las formas de convivencia y todas las concepciones morales que las presiden se acomodan a esta finalidad.[992] El estudio filosófico de Esparta empieza investigando y descubriendo conscientemente este rasgo general en todos y cada uno de los detalles de la vida espartana. El testimonio del poeta se acoge solamente a título de confirmación y sirve, al mismo

---

990 32 Cf. la larga serie de testigos de la persistencia viva de Tirteo en el pensamiento y en la poesía griegos de la posteridad, que figura en mi ensayo *Tyrtaios Über die wahre arete* (Ber. Berl. Alead., 1932), pp. 559-568. A esta lista puede añadirse ahora la poesía citada en el texto y recientemente descubierta en una inscripción, publicada por G. Klaffenbach en el informe sobre su viaje a Etolia y Acarniana (Ber. Berl. Akad., 1935, p. 719). Esta poesía documenta la persistencia de Tirteo como representante de un determinado tipo de *paideia* hasta el siglo iii a. c.

991 33 Cf. *supra,* p. 100, donde se trata a Tirteo, siguiendo el ejemplo de Platón, tanto desde el punto de vista espartano como desde el punto de vista universal.

992 34 *Leyes,* 625 D-626 A.

tiempo, para esclarecer el carácter unilateral de este ideal. Para quien considera la victoria como único sentido de la existencia, la valentía constituye, necesariamente, la sola virtud.[993] Más arriba hemos seguido la polémica sostenida en torno a la recepción de las virtudes desde los días en que Tirteo proclamó ante el mundo la primacía del ideal varonil espartano, como uno de los temas más grandiosos que resuenan a través de la poesía griega. Platón recoge de nuevo este problema filosófico y falla en favor del segundo el viejo litigio entre Tirteo, que ensalzaba la valentía, y Teognis, para quien toda *areté* se resume en la justicia.[994] El paso decisivo que *supera* 1025 pera el antiguo ideal dórico es la fundación del estado de derecho. Era necesario saber distinguir entre la valentía en una lucha justa y en una lucha injusta y comprender que la valentía asociada a las demás virtudes, la justicia, la templanza y el temor de Dios, vale más que la valentía a secas.[995] Era necesario, por tanto, corregir a Tirteo con Teognis. La meta de nuestra legislación sólo puede ser la virtud en su totalidad (πᾶσα ἀρετή).[996] Pero lo que sí nos enseñan los legisladores dóricos es que hay que partir conscientemente de un determinado concepto de la *areté*. En esto deben estos legisladores, realmente, servir de modelo a toda futura legislación.[997] A las cuatro virtudes del alma que Platón presenta aquí como bienes divinos,[998] deben supeditarse los bienes humanos: la salud, la fuerza, la belleza y la riqueza.[999] Allí donde el hombre se preocupa de los bienes divinos sirve también de por sí a los bienes humanos. Pero donde sólo atiende a los segundos, pierde unos y otros a la vez.[1000] Los bienes superiores llevan siempre implícitos, como ya decía Teognis de la justicia, los bienes o virtudes

---

[993] [35] El triunfo en la guerra sobre todos los demás estados es, según la concepción espartana, característica y norma (ὅρος) esenciales del estado bien gobernado. Cf. *Leyes*, 626 B-C.

[994] [36] Tirteo es examinado en *Leyes*, 629 A (Cf. *supra*, pp. 91 y 100s.) ; Teognis en *Leyes*, 630 A-C (Cf. *supra*, pp. 109 s. y 195).

[995] [37] *Leyes*, 630 B. Cf. *supra*, pp. 103 *ss.*, el capítulo titulado "El estado jurídico y su ideal ciudadano", donde se estudia su significación en la historia de la *areté* humana.

[996] 38 *Leyes*, 630 E.

[997] [39] *Leyes*, 631 A.
[998] [40] *Leyes*, 631 B.

[999] [41] *Leyes*, 631 C.
[1000] 42 *Leyes*, 631 B.

inferiores.[1001] Y la verdadera unidad que los abarca todos, los divinos y los humanos, es la *frónesis,* la *areté* del espíritu.[1002] Con esta declaración, Platón supera todos los conceptos de virtud establecidos, uno tras otro, por los primeros poetas griegos.

Hasta qué punto la legislación puede cultivar una determinada virtud lo pone Platón de manifiesto en el modo como los espartanos y los cretenses estimulan la valentía mediante la institución de las *sisitias* o comidas colectivas de hombres y por medio de un sistema de ejercicios físicos guerreros, de la caza y de toda clase de prácticas encaminadas a endurecer el cuerpo.[1003] Pero el ideal espartano de la valentía no conoce más educación que la consagrada a desarrollar en el hombre la firmeza frente al miedo y al dolor, pero no la encaminada a resistir las tentaciones del placer.[1004] Es ésta una falta de consecuencia que se traduce en la debilidad del hombre frente a los apetitos. En efecto, el sistema dórico carece en absoluto de instituciones adecuadas para disciplinar sistemáticamente la templanza y la propia disciplina,[1005] pues la acción ejercida por las *sisitias* y los ejercicios físicos es bastante dudosa en este aspecto.[1006] El ateniense combate la pederastia de los dorios como una degeneración antinatural de la vida sexual sana y censura el desenfreno sexual de las mujeres 1026 de Esparta.[1007] El prejuicio espartano contra los simposios y el disfrute del vino no es, según Platón, el medio más adecuado para educar al hombre en la *sofrosyne,* sino por el contrario una fuga ante la propia falta de disciplina. El beber alcohol no es, en realidad, lo mismo que tantos otros llamados bienes de la vida, ni bueno ni malo en sí.[1008] Platón exige que en los simposios reine una severa disciplina, a la que debe servir de órgano un buen presidente de la mesa, que refrene los elementos caóticos y salvajes, encauzándolos hacia un verdadero cosmos.[1009]

[1001] 43 Cf. TEOGNIS, 147.

[1002] 44 *Leyes*, 631 C 6, 632 C 4.

[1003] 45 *Leyes,* 633 A s.

[1004] 46 *Leyes,* 633 C-D, 634 A-C.

[1005] 47 *Leyes,* 635 B-D.

[1006] 48 *Leyes,* 636 A-B.

[1007] 49 *Leyes,* 636 C, contra la pederastía; 637 C, crítica de la licenciosidad de las mujeres espartanas.

[1008] 50 *Leyes,* 638 D-639 A.

[1009] 51 *Leyes,* 639 A-640 D. Detrás de la prolija investigación acerca del valor de los

La extensión de la polémica Platónica contra el prejuicio espartano del antialcoholismo parece indicar la existencia en Atenas de grandes núcleos de secuaces y admiradores de la educación espartana, partidarios de la abstinencia de la juventud lacedemonia en tales ocasiones. En la literatura filolacónica de los oligarcas atenienses sabemos que el tío de Platón, el tirano Critias, cantó loa de aquella juventud abstemia en un poema elegiaco sobre la constitución de los lacedemonios, leído tal vez por Platón en sus años mozos.[1010] El poema difiere del libro en prosa de Critias sobre el estado espartano, de que Platón se sirvió en otros pasajes de las *Leyes.* En esta elegía, Critias aprueba la costumbre espartana de no beber a la salud de tales o cuales individuos, mencionándolos por su nombre en el simposio. Y describe prolijamente el favorable efecto que esta tradición ejerce sobre *los* jóvenes, su salud y su carácter. Según él, los espartanos distan mucho de ser gentes puritanas y representan más bien el justo medio entre este extremo y el desenfreno ateniense. Platón intenta demostrar, frente a este juicio, su punto de vista según el cual el simposio es útil, siempre y cuando que en él reine un fino sentido académico.

¿Qué utilidad encierra para el individuo o para la *polis* un "simposio basado en una buena educación"? [1011] Las leyes de Esparta no contienen nada acerca de esto, puesto que no existía allí ninguna experiencia en este sentido.[1012] Platón hace del problema del antialcoholismo tema de una larga investigación especial que discurre a lo largo de los primeros libros de las *Leyes* y le sirve de base, no sólo para exponer su crítica de la ley espartana, sino también para desarrollar sus propias ideas sobre la *paideia* y especialmente sobre la educación de los instintos. El estilo de su vejez se caracteriza por 1027 su tendencia casi filológica a dar importancia a un determinado problema especial, partiendo del cual el autor se abre luego camino hacia consideraciones más generales. El valor del simposio es el

---

simposios en las *Leyes* de Platón está la costumbre de la celebración de simposios en la Academia Platónica. Cf. *supra,* pp. 568 55.

1010 51a CRITIAS, frag. 6 (ed. Diels).

1011 52 *Leyes,* 640 B; συμποσίου δὲ ὀρθῶς παιδαγωγηθέντος τί μέγα ἰδιώταις ἢ τῇ πόλει γίγνοιτ᾽ ἄν.

1012 53 *Leyes* 639 E 5.

mismo que el de toda *paideia,* por ejemplo la formación de un coro.[1013] La formación del individuo por sí solo no encierra un valor considerable para la totalidad; en cambio, la educación de los educandos[1014] en conjunto tiene la mayor importancia para la *polis,* pues los convierte en hombres verdaderamente virtuosos, aptos para hacerlo todo bien. Aptos también para derrotar al enemigo, cosa que en Esparta constituye el criterio supremo de la *areté.*[1015] La cultura (παιδεία) trae consigo la victoria, pero no siempre la victoria engendra la cultura; no pocas veces ocurre precisamente lo contrario, que acarrea corno consecuencia la incultura (ἀπαιδευσία).[1016] Una victoria que estimule lo que hay de híbrido en el hombre es una victoria cádmica. En cambio, una "*paideia* cádmica" no ha existido jamás.[1017] Para poner de relieve el poder educativo del simposio se hace necesario encuadrarlo dentro del marco de la *paideia* en su conjunto y ponerlo en relación con la cultura "música".[1018] Por eso Platón se ve obligado a determinar qué es y cómo actúa la *paideia,* añadiendo: "Éste es el camino que debe seguir nuestra reflexión, hasta llegar a Dios."[1019] Este entronque de la filosofía de la educación con el ser supremo nos recuerda cómo en la *República* de Platón la *paideia* tiene su raíz en la idea del bien.[1020]

1013 54 *Leyes,* 641 B 3: χοροῦ παιδαγωγηθέντος. La utilidad para el coro en su conjunto se compara con la que reporta para cada uno de sus componentes. La elección de esta comparación se desprende de la definición del simposio dada en *Leyes,* 639 D, como una forma de la comunidad humana (τῶν πολλῶν κοινωνιῶν μία). Platón, como otros muchos escritores de aquel tiempo, considera aquí el coro como prototipo de educación y disciplina. Cf. JENOFONTE, *Mem., iii*, 5, 18; DEMÓSTENES, *Fil.,* i, 35.

1014 55 *Leyes,* 641 B 6: παιδείαν τῶν παιδευθέτων.

1015 56 *Leyes,* 641 C 1.

1016 57 *Leyes,* 641 C 2: παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ᾽ ἐνίοτε καὶ ἀπαιδευσίαν.

1017 58 *Leyes,* 641 C 5.

1018 59 *Leyes,* 641 C 8. El espartano de las *Leyes* manifiesta su asombro acerca de este modo de concebir la esencia del simposio como una forma de la *paideia,* pues en Esparta existe la *paideia*, pero no existen los simposios. Sobre su enlace con la *paideia* (μουσικὴ παιδεία) Cf. *Leyes,* 642 A.

1019 60 Cf. *Leyes,* 643 A.

1020 61 Cf. *supra,* pp. 677 *ss.* También en las *Leyes,* hasta podría decirse que en ellas de un modo todavía más marcado, el sistema de la *paideia* culmina en la nueva creación espiritual Platónica, en la teología (Cf. *infra,* p. 1074). A la teología está consagrado todo el libro décimo de las *Leyes.*

Pero así como en la *República* se daba la mayor importancia a la fase suprema de la *paideia y* Platón procuraba desligar lo más posible el concepto de la *paideia* del concepto de *pais,* en las *Leyes* se parte, por el contrario, de la temprana infancia.[1021] Lo que aquí interesa cada vez más al autor es captar en la capa prerracional, inconsciente 1028 o semiconsciente de la vida, la capa consciente, racional de la *paideia,* lo que podríamos llamar su elemento verdaderamente filosófico. En el fondo, la conciencia de estas concatenaciones existía ya en la *República,* como al ocuparnos de aquella obra tuvimos ocasión de ver; [1022] lo curioso es que en las *Leyes* Platón se concentre de un modo tan tenaz en el cómo psicológico. Lo fundamental de la *paideia,* se nos dice ahora, es una buena educación del niño.[1023] Ésta deberá despertar en el alma infantil, como jugando, el deseo de lo que mañana habrá de desarrollarse y llevarse a feliz término en el alma del hombre. También la idea de la *trophé* aparece en la *República* como algo característico de Platón. El punto de vista según el cual la perfecta *areté* se halla condicionada en todos los órdenes por el modo como crece y se desarrolla el hombre o el ser vivo, por lo vegetativo en toda su perfección ética y biológica, aparece expresado allí con absoluta claridad.[1024] Este punto de vista tenía necesariamente que llevar a Platón a la investigación del desarrollo de la vida de los instintos en la infancia y al problema de cómo poner al servicio de la educación las reacciones de lo agradable y lo desagradable, que tan fuertes son en los niños.

Es frecuente ahora, nos dice Platón, llamar *paideia* a la formación en cualquier clase de actividades, y así hablamos de la formación o la falta de formación en la profesión de tendero o de navegante o en cualesquiera otras manifestaciones de este tipo.[1025] Pero, si consideramos la *paideia* desde nuestro punto de vista, es decir, desde el punto de vista del educador que aspira a infundir al estado un determinado *ethos,* un espíritu colectivo que lo informe

---

[1021] 62 *Leyes,* 643 B 5.

[1022] 63 Cf. *supra,* p. 623.

[1023] 64 *Leyes,* 646 C 8: κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν. Aquí se designa esta fase como κεφάλαιον de la *paideia.* También se presenta como la verdadera *paideia* en el libro segundo, 653 B-C.

[1024] 65 Cf. *supra,* p. 622.

[1025] 66 *Leyes*, 643 D 7-E 2.

todo, debemos entender por cultura, por el contrario, la educación para la *areté* iniciada desde la infancia y que estimula en el hombre el deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto, apto para ordenar y obedecer con arreglo a los dictados de lo justo.[1026] Ninguna otra clase de formación, referida solamente a lo especial, puede ostentar en rigor el nombre de cultura, de *paideia.* Todas ellas son manifestaciones banales, encaminadas al lucro o a cualquier capacidad o conocimiento concretos, carentes de un principio espiritual y de una finalidad legítima que 1029 los guíen, o simples medios o instrumentos.[1027] Pero Platón no quiere discutir con nadie acerca de la palabra *paideia;* lo que le interesa es, pura y simplemente, que la acción legislativa tenga como fundamento la concepción certera de lo que la *paideia* es. Pues para él constituye algo inconmovible el que las personas que reciben una buena educación llegan a ser, por lo general, hombres excelentes. La auténtica cultura no debe desdeñarse en modo alguno, pues constituye precisamente para los mejores de los hombres el valor ideal supremo (πρῶτον τῶν καλλίστων). Y si por acaso esa educación ha faltado y puede suplirse, todo hombre deberá consagrar su vida entera y todas sus energías a conseguir este resultado.[1028]

[1026] [67] *Leyes,* 643 E 3. Platón intenta, en varios otros pasajes de las *Leyes,* definir conceptualmente la esencia de la *paideia,* por ejemplo en 655 B, 654 B y 659 D. Es digno de tenerse en cuenta que la definición de la *paideia* dada por él en este pasaje tiende mucho más a la misión social del hombre que la larga definición descriptiva, por ejemplo, que da ISÓCRATES, *Panatenaico,* 30-2. Isócrates se esfuerza principalmente en describir el modo interior de ser el hombre culto y la armonía de su personalidad, tal como corresponde al ideal de su tiempo. Platón, en cambio, encuadra al hombre dentro del estado y traduce todo el valor de su educación en su capacidad para cooperar con otros.

[1027] [68] *Leyes,* 644 A 1-5.

[1028] [69] *Leyes,* 644 A 6-B 4. England, en su comentario a las *Leyes* de Platón, explica la palabra εξέρχεται, que Platón emplea en este pasaje con referencia a la *paideia* o cultura, por "exceder sus límites". Y lo mismo el diccionario de Liddell y Scott, en su edición más reciente. Esta acepción de dicha palabra apenas si encuentra ningún otro punto de apoyo en las fuentes. En realidad, debe querer decirse que la cultura "expira", como se dice del periodo de sesiones del Senado o del cargo de un funcionario público, de un mes o un año, y también de ciertas enfermedades de determinada duración, que "expiran, terminan". Esto presupone la idea de que también en la vida de la cultura existen periodos y, por tanto, una atrofia de la cultura, idea que armoniza muy bien con la concepción general acerca de la periodicidad de la historia, que profesa Platón, y con la reanudación del desarrollo de la cultura (*Leyes,* libro iii). Semejante estado de conciencia sólo podía formarse en tiempos de violentos cambios, como aquellos en que vivía Platón. El problema de la decadencia de la cultura ocupa enteramente su espíritu desde el primer momento. La decadencia de los estados, de que habla con frecuencia, y que fue lo que

Con estas palabras, Platón se caracteriza a sí mismo y caracteriza la obra de su vida. Nos dice claramente aquí cómo veía la situación con que se encontró. La auténtica *paideia,* que había sido siempre la formación del hombre para la "*areté* total", aparecía desintegrada en toda una serie de capacidades especiales sin una meta que las informase.[1029] La filosofía Platónica se propone restituir a la vida de los hombres esta meta, dando con ello de nuevo sentido y unidad a todos los campos concretos desarticulados de la existencia. Tenía que darse cuenta necesariamente de que su época, pese a la asombrosa riqueza de capacidades y conocimientos especiales que acumulaba en su seno, acusaba en realidad un "descenso" de la cultura. Qué entiende por restablecimiento[1030] de la *paideia* lo pone en claro él mismo al contraponer la verdadera formación del hombre, hacia la 1030 que se encaminan sus esfuerzos, a la mera formación especial y profesional. Recobrar para su época esta totalidad de la *areté,* que vale tanto como decir la totalidad del hombre y de la vida, era la más difícil de las misiones, incomparable por su importancia con cualquier contribución especial de conocimientos que el espíritu filosófico pudiera aportar. Donde mejor se ve cómo concebía él esta solución es en la *República,* pues toda la estructura de esta obra descansa sobre el criterio de que la idea del bien, el principio primario de todos los valores, ocupa un lugar predominante en el centro del cosmos. La conciencia decisiva de la educación es la de que debe tomar como punto de partida esta imagen del cosmos. Debe girar en torno a la idea del bien como el centro de su sistema solar. He aquí por qué en este pasaje de las *Leyes* la verdadera *paideia* aparece referida a lo divino, según la expresión que Platón emplea aquí.[1031]

Lo característico de esta obra, como de todas las posteriores a la *República,* es que en ella se habla mucho de lo divino o de Dios, ya sea porque Platón

---

sirvió de punto de partida, no es más que una parte de este problema.

[1029] [70] Llama a la verdadera *paideia,* que contrapone a la simple formación profesional, ἡ πρὸς ἀρετὴν παιδεία, es decir, el cultivo de la perfección humana. Por *areté* debe entenderse aquí "la *areté* total", de que tanto se habla en los primeros diálogos de Platón y que en *Leyes,* 630 D, opone a las virtudes puramente guerreras de los espartanos. Esta *areté* es la única pauta verdadera de toda legislación: 630 E. La valentía ocupa el cuarto lugar en la jerarquía de las cuatro virtudes cívicas de Platón. Cf. *Leyes,* 630 C 8.

[1030] [71] ἐπανορθοῦσθαι: *Leyes,* 644 B 3.

[1031] [72] Cf. *Leves,* 643 A 5-7, sobre el camino de la *paideia* para llegar a su meta: Dios.

abandonase más tarde su prevención primitiva contra el empleo de esta palabra para designar su principio, o porque su aplicación exenta de reservas indique aquí otra fase de conocimiento más cercana a la *doxa.* Sin embargo, en este pasaje, como en toda la obra en general, Platón se muestra muy interesado por la concatenación psicológica a través de la cual *actúa* el principio supremo sobre el alma del hombre. Y la ilustra por medio de la imagen *(eikon)* del teatro de muñecos, en que el hombre es el muñeco que actúa en el escenario de la vida.[1032] Pero, ya hayamos sido creados como un simple juguete de Dios o para una elevada finalidad —pues esto no podemos saberlo nosotros mismos—, lo cierto es que los impulsos y las representaciones de nuestra alma constituyen los hilos que tiran de nosotros en diversas direcciones.[1033] Mientras que la perspectiva de gozar un placer o sentir un dolor mueve nuestra vida instintiva en forma de sentimientos de valor y de miedo, la reflexión (λογισμὸς) valorativa nos indica cuál de estas sensaciones es mejor o peor. Cuando esta reflexión constituye un acuerdo común de la *polis,* la llamamos ley.[1034] El alma sólo debe dejarse llevar por el hilo suave y dorado con que tira de ella el *logos,* no por los hilos rudos y férreos de los instintos. Cuanto más suave y menos violenta sea la acción con que la reflexión guía nuestra alma, más necesita de la cooperación interior.[1035] Pues bien, el hilo del logos no 1031 es, como hemos visto, sino lo que en el estado gobierna como ley. Dios o quien conoce da a la *polis* el *logos* y lo eleva a ley, la cual rige luego las relaciones de la *polis* con ella misma y con otros estados.[1036] La obediencia de alma al logos es lo que llamamos dominio de sí mismo. Con esto queda esclarecido también qué es la *paideia.* Es la dirección

---

1032 73 *Leyes,* 644 C s.

1033 74 *Leyes,* 644 D 7-E 3. La idea de que el hombre es un juguete en manos de Dios (ποἰγνιον) se repite en el libro séptimo (803 C), como también la idea de la muñeca movida por un hilo *(θαύματα),* 804 B 3. Ambas ideas guardan una íntima relación con la concepción Platónica de la *paideia* mantenida en las *Leyes,* siendo, por tanto, esenciales para su pensamiento.

1034 75 *Leyes,* 645 A.

1035 76 *Leyes,* 645 A 4-7.

1036 77 *Leyes,* 645 B. En este pasaje se manifiesta claramente la conciencia legislativa que Platón tiene de sí mismo. El legislador es, en última instancia, Dios mismo. Sus leyes reciben de él su autoridad. Tal era la base sobre la que había erigido su legislación la antigua *polis* griega. Platón restaura este principio, pero su idea de Dios es nueva y el espíritu de la nueva idea informa la totalidad de sus leyes.

de la vida humana bajo el hilo del *logos,* manejado por la mano de Dios.[1037] Pero, al llegar aquí, salta a la vista una diferencia esencial entre las *Leyes* y la *República.* En la *República* la idea del bien se concebía como el paradigma que lleva en su propia alma el regente y filósofo.[1038] En las *Leyes,* el autor se siente acuciado por la necesidad de concretar más. Esta obra presupone una humanidad que quiere saber exactamente el cómo y el qué. Una humanidad que necesita leyes para todos y cada uno de los detalles de su conducta. En este momento surge el problema de saber cómo aquel logos divino encontrará el camino para descender al hombre y convertirse en institución política. Indudablemente, Platón parece pensar en alguna forma de asentimiento de la colectividad,[1039] pero lo decisivo para él es que se erija en legislador de la *polis* un individuo que conozca lo divino. En esto no hace sino seguir el ejemplo de los grandes legisladores del pasado. Los griegos solían llamarlos "hombres divinos", título que fue adjudicado pronto a Platón mismo. En los días de éste, más de una ciudad griega requirió a algún filósofo famoso para que trazara leyes al estado. El prototipo de estos legisladores, intermediarios entre los dioses y los hombres, es Minos, "que hablaba con Dios". La "sabiduría de los legisladores griegos está muy cerca de la 'revelación' ".[1040]

[1037] [78] *Leyes,* 645 B 8-C 3. Platón no desarrolla por sí mismo en detalle estas conclusiones derivadas de sus premisas, sino que se limita a decir que el lector podrá ver claramente ahora qué son la *areté* y la maldad y qué es la *paideia.*

[1038] [79] *Rep.,* 540 A 9; Cf. 484 C 8.

[1039] [80] Cf. *Leyes,* 645, B 7: πόλιν δὲ. .. λόγον παραλαβοῦσαν, νόμον θεμένην. En el *Político,* 293 A, había dicho que no era esencial el asentimiento de los gobernados para la forma absolutamente mejor de gobierno, que él se representa como una monarquía o una aristocracia. Sin embargo, en las *Leyes* prevé la necesidad de ese requisito, puesto que va implícito en el concepto de una dominación vinculada a la ley.

[1040] [81] Queda en pie, naturalmente, la distinción de que el órgano a través del cual recibe el conocimiento de lo divino no es otro que su *razón* (νοῦς, φρόνησις), Cf. 631 C 6, 632 C, 645 A-B. Su visión no nace del éxtasis, y los conceptos religiosos de la inspiración y del entusiasmo, que Platón emplea en otras obras para describir el estado de espíritu del filósofo, son modificados por él en el sentido de una visión espiritual, que constituye la meta última de la trayectoria dialéctica. Sin embargo, desde el punto de vista de aquellos que deben aceptar como ley el conocimiento del regente filosófico sin ser filósofos a su vez, esta clase de argumentación apenas si se distingue de la revelación divina.

1032

Ahora sabemos ya a qué se refiere Platón cuando habla de la acción educativa del simposio, cuya ausencia censura en el sistema espartano.[1041] Su ideal de la *paideia es,* si nos fijamos en lo más íntimo de su esencia, el dominio de sí mismo y no el dominio sobre otros por medio de la violencia exterior, como para los espartanos.[1042] Como educador, busca un medio de contrastación de la cualidad que él tiene en más alta estima, y lo encuentra en la embriaguez producida por el alcohol. Este estado hace que sean más intensos los sentimientos de placer y debilita las energías espirituales. Es como si el hombre volviese a la infancia.[1043] Este estado se convierte en piedra de toque para contrastar la fuerza de los factores inhibitorios del pudor y la timidez, que actúan inconscientemente. Y del mismo modo que sólo podemos educar al hombre en la impavidez poniéndole en contacto con impresiones pavorosas, el alma debe exponerse también a la tentación del placer para endurecerse contra él.[1044] Platón no llega a desarrollar la casuística de las clases de placer para las que está concebido este medio de contrastación. No hace más que apuntarlas.[1045] En cambio, le interesa mucho que se grabe lo más profundamente que sea posible la conexión de la *paideia* con el *pais,* con

---

[1041] [82] PLATÓN, en *Leyes,* 645 C 3-D, aplica inmediatamente la visión obtenida al problema de la significación educativa que tiene el disfrute del vino en el simposio (μέθη). Con ello se remonta al examen del problema planteado por el ateniense de qué instituciones fueron creadas por Esparta para inculcar la virtud de la *sofrosyne* (635 D), paralelamente a lo que se sabe que ocurría con la educación de la valentía. Cf. 637 *As. y* 638 C-E.

[1042] [83] El problema de qué se hacía en Esparta para educar al hombre en la *sofrosyne (Leyes,* 635 E) se encaminaba, por tanto, a la concepción Platónica de la *paideia,* divergente de la espartana, debiendo por tanto desembocar en el problema general de la esencia de la *paideia* (643 A-644 B). El problema concreto de la actitud adoptada por la disciplina espartana ante el uso del alcohol sirve ahora para ilustrar psicológicamente a la luz de un ejemplo concreto este concepto Platónico de la *paideia.*

[1043] *84* *Leyes*, 645 D-E.

[1044] [85] Para la embriaguez como cura del espíritu, Cf. *Leyes,* 645 C-D. En 646 E al final del libro II, Platón explica cómo ha de educarse a los hombres jóvenes en el miedo a la falta de resortes inhibitorios (el miedo es llamado *aidos)* por medio del desencadenamiento artificial de los impulsos en la embriaguez.

[1045] [86] *Leyes,* 649 D.

la edad infantil.[1046] En la *República* había ido siguiendo su desarrollo hacia arriba, hasta llegar a la corona de la suprema cultura espiritual; en las *Leyes* desciende hasta sus raíces, hasta el refrenamiento de la vida de los instintos por medio del *lógos*. En la temprana infancia la educación tiene que ocuparse exclusivamente de las sensaciones de placer y dolor y de su encauzamiento. Éstas son el verdadero material sobre el que versa en esa edad la educación. Concebida así, la *paideia* se convierte en pedagogía.[1047]

1033

Huelga decir que este giro no excluye la alta idea primitiva de la *paideia* ni pretende desplazarla. Pero es un retoño accesorio y muy prometedor del árbol de la filosofía Platónica de la *paideia,* que brota directamente de la raíz al lado del tronco. A la suerte que corra este temprano tratamiento del *ethos* en el alma del niño va supeditando ahora Platón, cada vez más, toda la educación posterior. Era un descubrimiento inevitable para quien, como él, había tomado por punto de partida de su *paideia* la ecuación socrática entre la voluntad y el saber.[1048] Platón no pierde de vista, como podría pensarse, esta teoría, sino que desplaza los comienzos de la acción educativa hacia fases cada vez más tempranas. Ya la *República* había iniciado este camino, aunque allí lo que le preocupaba y le impulsaba a remontarse a la fase infantil era aún la necesidad de comenzar desde muy pronto la *propaideia* espiritual.[1049] Ahora, en cambio, son los instintos, que pretende captar lo antes posible con su formación, para que el niño se acostumbre desde el primer momento, como jugando, a amar lo justo y aborrecer lo malo.[1050] La acción del propio

---

[1046] 87 Platón insiste expresamente en esto, al comienzo del libro ii de las *Leyes,* 653 A s.

[1047] 88 Platón, en las *Leyes,* muestra también cierta predilección por la palabra παιδαγωγεῖν. Así como antes toda aspiración del hombre a la *areté* se convertía para él en *paideia,* ahora la παιδαγωγία se convierte también en la médula de la *paideia* del adulto. La embriaguez tiene tanto valor educativo *porque* lleva al adulto a la infancia, le convierte de nuevo en niño (παῖς), *Leyes,* 646 A 4. De este modo permite que se reanude en la edad madura lo que es función fundamental de toda educación: el establecer una relación adecuada con esta vida instintiva de la edad temprana.

[1048] 89 Cf. *supra,* pp. 445, 471 *ss.,* 509, 549.

[1049] 90 Cf. *supra,* pp. 716 *s.*

[1050] 91 En *Leyes,* 653 A, se dice que la primera sensación (πρώτη αἴσθησις) del niño

logos puede prevalecer en una fase posterior a condición de que le haya abierto el camino en la fase inconsciente el logos de otro, del educador o de los padres. Toda *areté,* cuando es una *areté,* es decir, una formación moral en el sentido actual de la palabra, descansa en la sinfonía de la razón y el hábito. La *paideia* es la educación de los sentimientos de lo agradable y lo desagradable que sirve de base a esa sinfonía.[1051] Platón alcanza aquí el punto del que parte la *Ética* de Aristóteles, que versa también primordialmente sobre el *ethos.*[1052]

1034

La evolución desde el postulado socrático del conocimiento de la virtud hasta la teoría posterior platónico-aristotélica del *ethos,* perfilada hasta en sus últimos detalles y que habrá de convertirse en la raíz de toda la "ética" moderna, se halla determinada por el hecho de que esta teoría se proponía ser una *paideia.* Su camino va del puro conocimiento de la norma a la visión de lo que es y cómo debe ser tratada el alma. Tras un periodo en que consideraba como meta suprema ahondar cada vez más en la visión y el conocimiento consciente movido por la fe en la acción que esta exaltación y este ahondamiento ejercerían necesariamente sobre toda la cultura moral de la personalidad, la obra de Platón vuelve a colocar en primer plano, al final de

---

es la de lo agradable y lo desagradable. Y se debe considerar como una evolución muy afortunada el que la *frónesis* (el conocimiento socrático del "bien", que es al mismo tiempo bondad) y el "verdadero criterio" (ἀληθὴς δόξα) se produzca en edad avanzada (πρὸς τὸ γῆρας). El hombre sólo es completo (τέλεος) cuando ha conseguido esto. Pero Platón se muestra ahora perfectamente dispuesto a dar el nombre de *paideia* a la primera fase de la *areté* formada ya en el niño (653 B 1).

[1051] 92 *Leyes,* 653 B.

[1052] 93 Es cierto que Aristóteles distingue todavía en su *Ética* entre la *areté* del espíritu (διανοητικὴ ἀρετή) y la *areté* del carácter (ἠθικὴ ἀρετή), siguiendo con ello a Platón y a la línea procedente de la valoración socrática del saber para la *areté.* Pero en la *Ética nicomaquea* ocupa ya la parte principal la investigación de las virtudes éticas, que en adelante dan el nombre a esta obra y a toda la disciplina. En la llamada *Ética magna,* surgida de la antigua escuela peripatética y que la tradición atribuía falsamente al propio Aristóteles, esta evolución hace que se ponga por completo en duda el enlace esencial de la ética con el espíritu y su cultura y que no se le reconozca ya más misión que la de educar los impulsos (ὁρμαί). Cf. JAECER, "Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", en *Ber. Berl Akademie,* 1928, p. 407, y R. WALZER, "Magna Moralia und aristotelische Ethik", en *Neue Philol. Unten.,* edits. por W. Jaeger, t. VII, pp. 182-189.

su vida, la antigua idea helénica de la formación del hombre, y el filósofo ve ahora su verdad bajo una luz nueva. Este retorno aparente de lo ideal a lo histórico nos parecería a nosotros perfectamente natural. Después de alcanzar el punto máximo en su marcha hacia el ideal puro, siente la necesidad de realizar en la medida de lo posible ese ideal y de plasmarlo en la vida, necesidad que le lleva de nuevo al mundo y le convierte en un forjador de hombres.[1053] Es evidente que este anhelo tenía que imponerse con mucha más intensidad tratándose, como se trata en las *Leyes,* del problema de modelar las fuerzas irracionales del alma. Aquí sí se trata de formación en el sentido más estricto de la palabra, del modo de moverse y de comportarse y de todas las manifestaciones del *ethos* interior del alma. Si Platón, aparentemente, empieza dirigiéndose al intelecto, en plan protestante, ahora descubre la importancia de aquellos elementos de expresión cuya temprana plasmación en forma fija constituye uno de los rasgos esenciales de la educación católica.

Con esto pasan a situarse de nuevo en el centro del interés, de un modo significativo, ciertos factores culturales de la antigua Grecia con los que desde hace mucho tiempo nos hallamos familiarizados. La cultura musical de la antigua Hélade eran las danzas y los cantos corales. Es cierto que habían perdido esta función en un mundo intelectualizado y sólo perduraban, sobre todo en Atenas, como modos de producción artística bajo una forma enormemente complicada. Sin embargo, Platón echa de menos en la educación de su tiempo algo que las supla realmente, tan pronto como se pone a pensar en su problema de la temprana formación del *ethos.* De este modo, llega en las *Leyes* al postulado del renacimiento de las antiguas danzas helénicas en corro, como elemento fundamental para la formación infantil. La infancia no conoce el descanso, desarrolla un movimiento 1035 incesante, que no se puede sujetar a un sitio determinado, y sólo puede encauzarse en una determinada dirección.[1054] El hombre, a diferencia de otros animales, posee el sentido del orden y el desorden en los movimientos que llamamos ritmo y armonía. He aquí un ejemplo clásico de aquella alegría, que debe ser desarrollada desde muy pronto en el juego, por las manifestaciones certeras y hermosas, la cual constituye el impulso más poderoso para el desarrollo del sentido moral y artístico.[1055] Quien no haya pasado por la escuela del gozo en

---

[1053] 94 Cf. *supra,* pp. 629, 656.

[1054] 95 *Leyes,* 653 D.

[1055] 96 *Leyes*, 653 E-654 A.

los movimientos rítmicos y en la armonía de las canciones corales, es un hombre inculto. El hombre cultivado es el que posee el sentido de las bellas danzas.[1056] Éste lleva en su alma una pauta certera que le da el sentimiento infalible para lo hermoso y lo feo, en cuyo aspecto Platón concibe como una unidad inseparable lo ética y estéticamente hermoso.[1057] Esta unidad de lo ético y lo estético apenas existía ya en el arte de su tiempo. El filósofo se propone restaurarla con la *coréutica,* que tiene presente como modelo. Esto presupone una norma absoluta de lo bello.[1058] Constituye el más grande de los problemas para el educador, que pretende edificarlo todo sobre esta base artística. Quien vea en la asimilación del *ethos* de toda la *polis* y de su juventud a las melodías escuchadas y los ritmos danzados la fuente de toda cultura y de toda educación no puede confiarlo todo, como "hoy" se hace, al capricho individual.[1059] Platón tiende la vista buscando un país en que existan formas hieráticas y fijas del arte, sustraídas a todo afán de innovación y a toda arbitrariedad. Y sólo las encuentra en Egipto, donde el arte carece aparentemente de evolución y conserva con todo rigor un inmenso sentido para la tradición de lo ya consagrado. Desde su punto de vista, el filósofo cree adquirir una nueva comprensión de este estado de cosas. del mismo modo que en otro respecto se entusiasma con la situación de Esparta.[1060]

[1056] 97 *Leyes,* 654 B: ὁ μέν ἀπαίδευτος, ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαι—δευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον.

[1057] 98 *Leyes,* 654 B 6-E.

[1058] 99 *Leyes,* 654 E 9-655 B 6: "son bellos todo movimiento y todo ritmo que expresen la *areté* del alma o del cuerpo" (literalmente: que se atengan con firmeza a ella).

[1059] 100 *Leyes,* 655 D, 656 D 1.

[1060] 101 En *Leyes,* 656 D s. Platón se explica la persistencia de los tipos en el arte egipcio, tanto en las artes plásticas como en la música, como efecto de un acto legislativo, comparable al que él propone ahora en las *Leyes,* en una época primitiva. El arte egipcio tenía necesariamente que producir a los griegos del siglo IV, gentes de despierta sensibilidad y vida fugaz, la impresión de que no había en él ninguna evolución ni cambio alguno. Cf. 656 E 4: σκοπῶν δὲ εὑρήσεις αὐτόθι τὰ μυριοστὸν ἔτος γεγραμμένα ἤ τετυπωμένα ἤ τετυπωμένα τῶν νῦν δε—δημιουγεμένων οὔτε τι καλλίον οὔτ αἰσχίω, τὴν αὐτὴν δὲ τέχνην ἀπειρ—γασμένα. Las obras de la época antigua no eran ni más hermosas ni más feas que las creaciones artísticas de los tiempos actuales. A Platón lo único que le interesa es la constancia del ideal de belleza. Cierto que en sus palabras apenas se percibe ninguna admiración especial por este ideal egipcio de belleza como tal.

1036

El destino del arte depende, según él, del hecho de que sea capaz de mantenerse libre del gusto hedonístico y materialista del público. Cicerón dice en un pasaje que el refinado gusto del público de Atenas daba la pauta para juzgar de la elevación del nivel artístico en aquel pueblo y atribuye el envilecimiento del arte en otros países a la ausencia de semejante criterio.[1061] Platón ve este problema con ojos muy diferentes, a pesar de vivir en medio de la época y del ambiente que Cicerón ensalza como clásicos. Le parece que el público de su tiempo, preocupado sólo por el goce, es el que echa a perder todo el arte.[1062] El verdadero juez en materia de arte —y al decir esto, Platón piensa, indudablemente, en la comisión instituida por el estado ateniense para adjudicar los premios a las mejores obras de arte ejecutadas en público— no debe dejarse guiar por el auditorio, pues esto echaría a perder tanto a los poetas como al público. No debe ser discípulo de éste, sino su maestro. El estruendo de los aplausos de la multitud va asociado a su propia incultura frente al juicio certero y al buen gusto.[1063] Ya hemos visto que el único criterio del público para juzgar de una obra de arte es la sensación de goce que le produce. Y si fuese posible definir realmente lo que cada edad de la vida entiende por goce y el género de arte que prefiere, veríamos que cada una elige un tipo de arte distinto. Los niños pondrían por encima de todos los artistas a los encantadores y los adultos no darían tampoco pruebas de poseer un discernimiento más refinado en materia de arte.[1064]

Dentro de Grecia sólo existe una tradición firme respecto a la poesía en Creta y en Esparta, donde se reverencia al viejo Tirteo.[1065] Sin embargo, como más arriba hemos visto, Platón sostiene que, para poder difundir esta poesía en

[1061] 102 CICERÓN. *Or., 8,* 24 s., en especial, 9, 28.

[1062] 103 *Leyes,* 657 E-658 D. Platón no discute, naturalmente, que el arte existe para gozar de él, pero no toma como pauta de su valor el grado de goce que procura a cualquiera, sino el que procura a los mejores, es decir, a los hombres suficientemente cultos (ἱκανῶς πεπαιδευμένοι) y mejor aún, al que se destaca por su perfección (ἀρετή) y su cultura (παιδεία).

[1063] 104 *Leyes,* 659 A-C.

[1064] 105 *Leyes,* 658 A-D.

[1065] 106 *Leyes,* 660 B; Cf. 629 B.

Atenas, sería necesario modificarla, sustituyendo la valentía como supremo valor por la justicia.[1066] Queriendo ilustrar esto con un ejemplo, Platón elige entre todas las poesías de Tirteo aquella en que se compara la valentía a las demás virtudes del hombre y se le entrega la palma.[1067] Y demuestra que,
1037 en realidad, no es la bravura heroica, sino la justicia, la virtud que convierte las demás cualidades positivas del hombre en verdaderos bienes y sin la cual éstos carecen de todo valor.[1068] Una concepción certera acerca del rango jerárquico entre los distintos bienes humanos constituye la premisa de toda verdadera poesía, puesto que es misión del poeta educar a la juventud.[1069] La poesía y la música son manifestaciones de auténtica *paideia,* siempre y cuando que se ajusten a este postulado.[1070] Este punto de vista encierra, realmente, aun siendo unilateral, una buena parte de la verdad, con tal de que se aplique a la poesía y la música antiguas de Grecia. Al lector de nuestra exposición no le será difícil comprender lo que Platón quiere decir. El pleito en torno a la suprema *areté* y el debate sobre los bienes supremos de la vida discurren a lo largo de los siglos a través de la poesía antigua. Con ellos se enlaza, conscientemente, la posición adoptada en las *Leyes* por Platón. Las odas de los poetas son para él *epodos,* exhortaciones dirigidas al alma del que las escucha para que, bajo el dulce encanto de la forma, se asimile dócilmente el contenido serio que encierra, como una medicina azucarada.[1071] Platón querría infundir a su ciudad un hambre ardorosa e insaciable de esta clase de alimento.[1072] Al fundir en una nueva unidad el goce innato por lo bello con el

---

[1066] 107 *leyes,* 629 E-630 C.

[1067] 108 Es la elegía que comienza con las palabras: οὔτ᾽ ἂν μνησάμην οὔτ᾽ ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθειην. Cf. *Leyes,* 660 E 7 s. Cf. mi estudio de esta poesía en *Tyrtaios Uber die wahre Arete* (Ber. Berl. Akad., 1932). Platón elige esta poesía porque no se limita a cantar la valentía espartana y a mostrarla plásticamente en la lucha, como hacen otras poesías del mismo Tirteo, sino que examina bajo una forma general el problema de lo que es la verdadera virtud varonil. Cf. *supra,* pp. 96 *ss.*

[1068] 109 *Leyes,* 661 B 5.
[1069] 110 *Leyes,* 661 D s.
[1070] 111 *Leyes,* 660 E y 661 C 5-8, es decir, al comienzo y al final del comentario sobre la elegía de Tirteo se subraya expresamente esta identidad entre la poesía y la *paideia.*

[1071] 112 *Leyes,* 659 E-660 A. La ᾠδή es *paideia* porque es ἐπῳδή. Pues como Platón dice a modo de introducción (659 D), la *paideia* es ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ νόμου λόγον ἀρθὸν εἰρημένον. Esta fuerza de atracción arranca de la belleza de la forma. Sobre la definición de la ley como el ὀρθο\ς λόγος (expresado en palabras), Cf. *Leyes,* 645 B. La ética aristotélica se enlaza con este concepto.

[1072] 113 *Leyes,* 665 C.

apetito de lo bueno, no hace, en el fondo, más que demostrar su carácter helénico. Sólo esta unidad puede forjar en una forma permanente las almas de los griegos bajo el fuego de la juventud y del entusiasmo,[1073] y hasta los viejos pierden su dureza y su resistencia a ser modelados cuando su ánimo se ve previamente y en la medida necesaria ablandado, derretido y calentado por los dones de Dionisos.[1074] Es así como el legislador se convierte en forjador y modelador (πλάστης) de almas.[1075]

Al final, aunque manifiestamente sólo por una razón de forma, Platón añade la gimnasia,[1076] pero no se detiene en ella, del mismo modo que en la *República* le dedicaba un espacio bastante menor que a la música. El problema del simposio y de su valor educativo, que le había servido de punto de partida, y que luego parecía haber perdido de vista, es tratado de nuevo y llevado a término al 1038 final de este primer gran estudio sobre la *paideia*, mediante largas consideraciones acerca de la dosis de vino que debe administrarse según las diferentes edades y acerca de su importancia especial para cada una de ellas.[1077]

LAS CAUSAS DE LA DECADENCIA DEL ESTADO

El paso al estudio del problema de los orígenes del estado, al final de este extenso ensayo sobre la *paideia* y el espíritu del estado, que abarca los dos primeros libros de la obra, parece brusco e incoherente, pero sólo lo es en cuanto a la forma, pues es lógico que al problema de la legislación preceda el establecimiento de las bases del estado, el cual, a su vez, presupone la determinación del espíritu que ha de informarlo. El estado deberá encontrar su consecuente proyección en sus instituciones, como lo ha puesto de relieve el ejemplo de los estados dóricos, pero distinguiéndose radicalmente de su espíritu. El nuevo estado tiene que ser, al igual que sus instituciones, un

---

1073 114 *Leyes*, 666 A.

1074 115 *Leyes,* 666 B, 671 B.

1075 116 *Leyes*, 671 C.

1076 117 *Leyes,* 673 A .s.

1077 118 *Leyes,* 673 D 10, al final del segundo libro. La digresión sobre el empleo del vino (μέθη) y su importancia para la *paideia* encuentra aquí su "colofón" (673 D 10 y 674 C 5).

sistema educativo de estilo grandioso. Y la forma que rija esta educación, la virtud humana total, el pleno desarrollo de la personalidad del hombre.[1078] En la jerarquía de los valores de este estado, la virtud espartana de la valentía no ocupará el primer lugar, sino el cuarto, o sea el último.[1079] El curso ulterior de la investigación demuestra que Platón no decreta esta sustitución del ideal del poder por el del dominio de sí mismo y la justicia como un rígido moralista, de fuera adentro, sin tener en cuenta la realidad de la vida del estado, sino que su postulado se halla íntimamente entretejido con su concepción de las condiciones que rigen la permanencia y conservación del estado. Sobre esto hemos de volver muy pronto.

Por lo demás, su teoría de los orígenes y los cambios de la vida del estado y la destrucción periódica y renovada de la cultura por efecto de las tremendas catástrofes de la naturaleza, revela la atención tan intensa y tan ingeniosa prestada por él al problema de la historia de la humanidad.[1080] Lo que llamamos tradición histórica no 1039 es, para Platón, mucho más antigua que el ayer o el anteayer, si se la compara con las sombrías épocas prehistóricas en que la evolución de la raza humana avanzaba a paso de caracol.[1081] De las grandes inundaciones de la superficie de la tierra, de las pestes y de otras calamidades semejantes, sólo se salva cada vez, para entrar en el periodo siguiente, una pequeña parte de los hombres de la época anterior, a base de los cuales se iniciaba el nuevo ascenso gradual por encima de los rudimentos

---

[1078] 119 *Leyes,* 630 B 3, E 2.

[1079] [120] *Leyes,* 630 C 8.

[1080] [121] La actitud de Platón ante la historia, lo mismo que la de Aristóteles, sólo se estudió durante mucho tiempo desde el punto de vista de lo que enseñaba para la historia de la filosofía. Últimamente se han ocupado de este problema desde un punto de vista más amplio C. ROEHR, *Platons Stellung zur Ge-schichte* (Berlín, 1932) y K. VOURVERIS, Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος (Atenas, 1938). Pero mi modo de tratar a Platón va todavía fundamentalmente más allá, puesto que no tiene en cuenta sólo sus manifestaciones expresas acerca de problemas históricos, sino que además se esfuerza en comprender toda su mentalidad y su exposición, partiendo de una conciencia clara de su propia época y de su situación histórica. Esta conciencia es perfectamente natural tratándose de un filósofo que parte del problema de la estructura del mundo moral y político y se enfrenta con el hecho de la decadencia y la vejez de un orden histórico dado, como era el de la *polis* griega.

[1081] [122] *Leyes,* 677 D.

más primitivos.[1082] La tierra no se hallaba aún densamente poblada; no se conocían el empleo de los metales ni la guerra, que fue un producto del progreso de la civilización técnica.[1083] La idea que Platón se forma de los albores de la humanidad es la de un estado de vida especialmente pacífico, en el que aún no existían pobres ni ricos y en el que la bondadosa sencillez del hombre se reflejaba en un elevado nivel de la moral.[1084] Las leyes, en aquella situación, eran superfluas y no se conocía siquiera la escritura.[1085] Como en aquel tiempo no existían aún excavaciones, Platón se atiene a la tradición literaria y especialmente a Homero. Reconoce expresamente a la poesía más antigua, al menos en parte, el valor de una fuente de verdad histórica. Relata, de la mano de Homero, el paso del estado ciclópeo, carente de leyes, a la sumisión sistemática a normas y al régimen patriarcal.[1086] La afluencia de distintas agrupaciones gentilicias para formar grandes asentamientos urbanos obliga a establecer una transacción entre las diversas costumbres jurídicas vigentes entre ellas. Es ésta, en realidad, la misión que se le plantea a la primera legislación.[1087] Platón, como su coetáneo el historiador Eforo, enlaza con la era homérica, con la época de los aqueos y sus expediciones al Asia Menor, el retorno a los heráclidas y, con él, la historia más antigua de los estados del Peloponeso, que surgen como creaciones de la migración de las tribus dóricas sobre las ruinas de los antiguos reinos aqueos.[1088] Con esto llegamos en esta ojeada histórica retrospectiva al punto en que comienza nuestro diálogo: las fundaciones de los estados y los legisladores dorios.[1089]

En las décadas cuarta o quinta del siglo IV, cuando Platón escribió las *Leyes*,

---

1082 123 *Leyes*, 677 A *s*.

1083 124 *Leyes*, 678 C-E.

1084 125 *Leyes*, 679 A-D.

1085 126 *Leyes*, 680 A.

1086 127 *Leyes*, 680 B s. Aquí Platón utiliza expresamente a Homero sólo como fuente de la antigua cultura jónica. En Creta se le consideraba todavía en tiempo de Platón como un poeta extranjero, aunque muy ingenioso (680 C 4). Sobre el valor de verdad histórica de la poesía antigua, Cf. 682 A.

1087 128 *Leyes*, 680 E 6-681 C.

1088 129 *Leyes*, 682 Es.

1089 130 *Leyes*, 682 E 8-683 A.

el destino de los pueblos dóricos, la imagen de su pasada grandeza y del alto nivel espiritual que en otro tiempo alcanzaran, 1040 seguidos por la tragedia de su decadencia, sellada por la destrucción de Esparta en Leuctra, se alzaba como un problema inmenso ante la mirada de la gente reflexiva del mundo helénico.[1090] Después de la derrota de los espartanos, Epaminondas arrancó a los mesenios de su situación secular de ilotas y los incorporó a la libertad, para de este modo provocar en el Peloponeso una discordia interior que rematase la obra de la destrucción guerrera del enemigo. Estos acontecimientos debían encender necesariamente, en el corazón de los partidarios del espíritu dórico en toda Grecia, la duda de lo que habría sido de la historia griega si los estados dóricos del Peloponeso, Esparta, Argos y Mesenia, en vez de dividirse en querellas interiores, se hubiesen fundido en una unidad política.[1091] Se repetía frente a los dorios del Peloponeso en el pasado el mismo problema que el presente parecía plantear a los estados griegos en su conjunto; más aún, era, en rigor, el mismo problema del presente proyectado sobre el pasado. Las condiciones de desarrollo de lo que Platón llama el "sistema" [1092] de los estados dóricos, la triple alianza de los heráclidas inmediatamente después de tomar posesión del territorio, fueron condiciones verdaderamente ideales. No fue necesario, como lo proponían en tiempo de Platón modernos revolucionarios y reformadores sociales, acometer, a costa de los mayores peligros para el estado, nuevos repartos de tierras y nuevas extinciones de deudas, sino que comenzaron desde el principio, y pudieron dividir el territorio reconquistado en lotes iguales, erigiendo así el estado sobre la base de un principio social justo.[1093] Y Platón tomaba esto muy en serio, como se demostrará más adelante en su modo de tratar el problema de

---

[1090] 131 Sobre la repercusión de la decadencia del poder espartano sobre la mentalidad política y pedagógica de las gentes de la época, Cf. *supra,* p. 734.

[1091] 132 En *Leyes,* 683 C 8 *s.,* plantea Platón este problema y procura contestarlo en detalle. Hace resaltar que para ello hace falta acudir a la imaginación histórica; su intento no era posible sin una construcción audaz y la finalidad educativa del paralelo con el presente influye en su imagen del pasado. Pero el modo como presenta los tiempos primitivos dóricos tiene gran interés para cualquier historiador, puesto que revela la clara conciencia de que el mundo se disponía precisamente por aquel entonces a hacer desaparecer para siempre bajo la superficie del cuadro la posibilidad histórica que en otro tiempo había tenido el pueblo dórico y su importancia espiritual dentro de una imagen histórica unilateral jónico-ateniense.

[1092] 133 *Leyes,* 686 B 7. Cf. también 687 A 6.

[1093] 134 *Leyes,* 684 D-E.

la distribución de la propiedad territorial, donde se remonta de un modo práctico al precedente de los heráclidas y de su establecimiento en el Peloponeso.[1094] Pero ¿qué había determinado la ruina de los reinos dóricos, a pesar de ser, como piensa Platón, mucho más fuertes, más unidos y de estar mejor dirigidos que los de Grecia antes de Troya?[1095]

1041

Unidos, habrían podido dominar a la Hélade y al mundo,[1096] pero se dejaron llevar por una discordia intestina irremediable. La fantasía histórica de Platón ve en estos acontecimientos de los siglos viii y vii, que en su tiempo eran ya casi míticos, la verdadera e irreparable tragedia, la gran coyuntura de "dominar el mundo", desperdiciada por la nación griega en la historia universal.[1097] Y ve en Esparta la mejor prueba de la capacidad de los dorios para crear estados, pero entiende que los mesenios y los argivos no estaban a la misma altura.[1098]

1094 135 Esto ocurre con motivo de la fundación del nuevo estado en el libro quinto de las *Leyes* (736 C 5), donde se citan expresamente las consideraciones histórica del libro tercero sobre los reinos dóricos del Peloponeso.

1095 136 *Leyes*, 685 D.

1096 137 *Leyes*, 687 A 6-B. Platón dice aquí, refiriéndose a los estados dóricos de la época posterior al retorno de los heráclidas, lo mismo que ARISTÓTELES, *Pol.*, vii, 7, 1327 b 29-33, de los griegos de su tiempo que habrían podido dominar el mundo si hubiesen estado unidos dentro de un estado. Es difícil no ver en esto la influencia de la idea panhelénica de Isócrates. Para Isócrates, la primera campaña de los griegos en Asia, la guerra contra Troya, había brindado la gran ocasión para la unificación nacional (Cf. el final de *Elena)*, pero Platón dice, apoyándose manifiestamente en este punto de vista, que había sido una ocasión más favorable para ello la campaña de los dorios al ocupar el Peloponeso.

1097 138 Cf. *Leyes*, 687 A 5, sobre la ocasión (καιρός) desaprovechada por los estados dóricos. Cf. también 666 A 7. Platón parece burlarse aquí, como de un anacronismo, de los planes de Isócrates para la unificación de los griegos contra los bárbaros. Cuando Platón escribió las *Leyes*, Isócrates no había pensado aún en Filipo de Macedonia como el jefe potencial de los estados griegos contra Persia. Su *Filipo* fue escrito en realidad después de la muerte de Platón. En su *Filipo* (12), Isócrates ridiculiza como utópicos los planes de los que han escrito "repúblicas" y "leyes". Las *Leyes* debían haber aparecido ya cuando Isócrates publicó su *Filipo* (346).

1098 139 *Leyes*, 690 D. Esta crítica presentaba, naturalmente, una especial actualidad por la época en que Platón trabajaba en su obra de las *Leyes*, es decir, poco después de la restauración de la independencia estatal de Mesenia, que desde el siglo vn había

La causa de su decadencia no era, como podría pensar un espartano, la falta de valentía o de arte guerrero, sino su incultura (ἀμαθία) en las materias humanas más importantes.[1099] Es esta profunda incultura la que, lo mismo entonces que hoy, destruye los estados y la que, según Platón, seguirá destruyéndose también en el porvenir.[1100] A quien pregunte en qué consiste esa incultura, le remitirá a lo que ha sido expuesto en las largas investigaciones sobre la esencia de la *paideia.* Esta se basa en la verdadera armonía entre los apetitos y la razón.[1101] Aquellos poderosos estados dóricos cayeron por seguir el camino de sus apetitos en vez de marchar por el 1042 que les marcaba la razón.[1102] Por donde el reconocimiento de los errores políticos que revela la historia de los pueblos dóricos nos vuelve al punto de partida del diálogo, al problema del verdadero *ethos* del estado, cuyas raíces se hallan en una sana estructura del alma individual. La crítica filosófica a que Platón sometiera ya en la *República* el espíritu del estado espartano y la educación profesada en Esparta, es confirmada en las *Leyes* por la aplastante bancarrota de aquella rama de pueblos, vista a la luz del presente, en su pugna histórica por el más alto premio, la hegemonía sobre los griegos, para la que parecía destinada. Parece como si, en estas páginas, Platón pusiese remate a la pugna de toda su vida con el problema de la idea dórica del estado. Es un desenlace trágico, y no podía ser de otro modo. Durante su juventud había oído cómo en los círculos de la oposición ateniense se ensalzaba a Esparta como ideal absoluto. En sus años maduros pudo aprender mucho de aquel modelo, pero mientras que el éxito de Esparta, situada por aquel entonces en la cima de su poder, parecía dar la razón a sus admiradores exentos de espíritu crítico, Platón señalaba ya en la *República,*

---

estado constantemente bajo la dominación de los espartanos. También Isócrates, en el *Arquidamo,* toma partido a favor de Esparta y en contra de Mesenia.

[1099] 140 *Leyes,* 688 D, E; 689 A 1 y 8; 689 C. La ignorancia de las cosas humanas más importantes a que Platón atribuye la caída de aquel poderoso reino (688 D) recuerda el pasaje del *Protágoras,* 357 D-E, donde el hecho de "sucumbir al placer" se imputa también a la "más grande ignorancia".

[1100] 141 *Leyes,* 688 D.

[1101] 142 *Leyes,* 643 C 8 s., 653 A *s.* y especialmente 653 B 5, donde la *areté,* fruto de la ὀρθη\ παιδεία se define como συμφωνια de los apetitos con el *logos.*

[1102] 143 *Leyes,* 690 F-691 A.

proféticamente, las raíces de sus fallas.[1103] Cuando se puso a escribir las *Leyes,* estos defectos estaban ya a la vista de todo el mundo.[1104] A Platón no le restaba ahora sino reconocer que el "segundo estado" de la *República* tenía que sucumbir precisamente por no ser el mejor, es decir, por carecer de la verdadera *paideia* y del mejor *ethos.* Aquellos llamados "reyes" se habían dejado llevar por el *plethos* de sus almas, por el afán de poder y de honores, por la *pleonexia,* en vez de obedecer al verdadero guía, o sea al espíritu. La primacía Platónica de la *paideia* sobre la política realista se revela también aquí, en la madurez e ingeniosa antítesis entre la forma externa y la esencia interior del estado. Al exterior el estado se hallaba dirigido unitariamente por una persona, pero en el interior estaba dominado espiritualmente por la masa de afanes y apetitos que gobernaban el alma de este individuo.[1105] Ya en el *Gorgias* comparaba Platón, en términos parecidos a éstos, la forma de la democracia en que imperaba la arbitrariedad de la multitud con la tiranía, a la que era afín por su esencia.[1106] Para decirlo en términos de la *República,* la desintegración 1043 del estado en el interior del alma[1107] del regente venía a sellar la ruina exterior de su poder. Pues el estado, para Platón, no es nunca el simple poder, sino que es siempre la estructura espiritual del hombre que lo representa.

Si, por tanto, la causa de la decadencia de los estados hay que buscarla en la incultura, es decir, en la falta de sinfonía entre los apetitos y la razón en el alma del regente —lo mismo si es uno o son varios—, la conclusión es que se le debe arrebatar al hombre inculto toda influencia en la dirección del estado. Y puede muy bien ocurrir que haya que considerar inculto en este sentido

---

[1103] 144 Cf. *supra,* pp. 729-7.54.

[1104] 145 Entre la época en que se redactó la *República* V la época en que se terminaron las *Leyes* se produjeron hechos como las batallas de Leuctra y Mantinea y la decadencia del poder espartano.

[1105] 146 *Leyes,* 689 A-B.

[1106] 147 Los líderes del pueblo en las democracias son equiparados a los tiranos en *Gorg.,* 466 D y 467 A. El *demos* es un tirano al que deben acomodarse todos los ciudadanos y especialmente los políticos todos, lo mismo que en los estados despóticamente gobernados por un déspota: Cf. *Gorg.,* 510 C 7 s. y 513 A. Es evidente, sin embargo, que Platón habla aquí de una democracia que ha de-peñerado en un gobierno por el populacho. En el *Político* distingue entre una forma de democracia buena y una forma de democracia mala (degenerada), lo mismo que cualquier otra forma de gobierno puede ser buena o mala.

[1107] 148 *Rep.,* 591 E, 592 B.

profundo incluso a quien la opinión general tiene por típicamente culto: al hábil calculador, al hombre de rápida percepción espiritual, al que sabe expresarse ingeniosamente. Más aún, Platón ve en estas cualidades incluso un cierto síntoma de que en quien las posee predomina lo instintivo.[1108] Esto coloca en el centro de la atención el problema de quién debe gobernar. Platón había contestado a esto, en la *República,* en el sentido de que debe gobernar siempre lo mejor sobre lo peor, lo más elevado sobre lo más bajo.[1109] Pero en las *Leyes* hace un nuevo intento de definición, guiado evidentemente por la conciencia de que este problema es realmente decisivo para la política, lo mismo en cuanto ciencia que en cuanto arte práctico. Si la política se concibe como la ciencia de gobernar, deberá hallarse informada por un principio a base del cual puedan regularse todas las cuestiones concretas, y será este principio el que tendrá que darnos, con carácter general y de un modo evidente e irrefutable para cualquier mente racional, la solución al problema de quién debe gobernar.

Platón sienta, en este pasaje de las *Leyes,* siete "axiomas" de gobierno, a los que se atiene repetidamente, tanto para hacer la crítica de los estados de la realidad histórica como para estructurar su propio estado.[1110] La palabra "axioma" tiene, por una parte, la acepción de un postulado de derecho o de gobierno en sentido jurídico, y así la conciben aquí todos los intérpretes, teniendo en cuenta que se trata precisamente del problema de gobernar. Pero en la ciencia de los últimos tiempos de Platón presenta ya también el sentido hoy usual de una premisa no susceptible de demostración, pero que tampoco necesita ser probada, de la que partimos en una deducción científica, principalmente en las matemáticas, campo en el que, según el testimonio de Aristóteles, aparece por vez primera esta terminología.[1111]

Es conocida la tendencia de Platón a convertir las matemáticas 1044 en modelo de todo el método científico y filosófico; esta tendencia se acentuó,

---

[1108] 149 *Leyes,* 698 C-D.

[1109] 150 *Rep.,* 412 C.

[1110] 151 *Leyes,* 690 A: ἀξιώματα τοῦ τε ἄρχεσθαι ποῖά ἐστι καὶ πόσα. Reclama para estos axiomas una validez absoluta: rigen lo mismo en los estados generales que en los pequeños y hasta en el gobierno de la familia y de la casa. Cf. la aplicación de estos axiomas en *Leyes,* 690 D y 714 D.

[1111] 152 ARISTÓTELES, *Metaf.,* Γ 3, 1005 a 20.

sobre todo, en sus años posteriores y es considerada por Aristóteles como característica de toda la escuela Platónica.[1112] Por eso es inexcusable interpretar en este sentido el concepto de "axioma", tratándose justo de la fundamentación general de la política, lo que no excluye necesariamente su primera acepción de "postulado de gobierno".[1113] También en la terminología matemática se concibe el axioma como un postulado comprensible por sí mismo; el primitivo sentido jurídico de la palabra sigue vivo en ella. Y este sentido "axiomático" lo pone de relieve también el número fijo de estas reglas fundamentales que Platón va enumerando (desde el uno hasta el siete), con lo que señala su carácter limitado,[1114] como hace también la geometría de Euclides. Estas reglas axiomáticas indican que, por mandato de la naturaleza, *1)* los padres deben gobernar a los hijos; *2)* los nobles a los innobles; *3)* los viejos a los jóvenes; *4)* los señores a los esclavos; *5)* los mejores a los peores, y *6)* los hombres cultos y razonables a los incultos; el séptimo postulado es el principio democrático según el cual, *7)* el elegido por la suerte debe gobernar sobre aquel en quien no haya recaído la elección. En este pasaje, como en las *Leyes* en general, Platón reconoce la suerte como decisión divina y no ve en ella, como hace con frecuencia al criticar la democracia en sus obras anteriores, un mecanismo carente de sentido.[1115]

Con arreglo a estos axiomas, se llega a la conclusión de que los reyes de Mesenia y Argos debían perder sus reinos, porque éstos depositaban un poder demasiado grande e irresponsable en manos de un individuo que distaba mucho de ajustarse a dichos postulados.[1116] Y aunque ciertos giros de la *República* y del *Político* podrían inducir a la creencia de que Platón se mostraba partidario de esta forma de vida política, en las *Leyes* se manifiesta decididamente contrario a esta unificación del poder y la considera como una degeneración del afán de dominio, de la *pleonexia,*[1117] en la que también Isócrates, interpretándola en el sentido usual, ve la raíz de todos los males. El

---

1112 153 ARISTÓTELES, *Metaf.,* A 9, 992 a 32; *Ética eudemia,* i, 6, 1216 b 40. Cf. también mi obra *Aristóteles,* p. 266.

1113 154 A. E. TAYLOK, *The Laws of Plato* (Londres, 1943) traduce ἀξιώματα por "*titles*" *to government and obedience.*

1114 155 Cf. *Leyes,* 690 A-C.

1115 156 *Leyes*, 690 C.

1116 157 *Leyes*, 691 C-D.
1117 158 *Leyes,* 691 A. Cf. 690 E.

ejemplo de Esparta demuestra que una constitución mixta es la más duradera. En Esparta, la institución de la monarquía se halla restringida tanto por el régimen de dos reyes como por la intervención de los gerontes y los aforos.[1118] No es a Mesenia y Argos, sino a Esparta, a quien Grecia debe que los pueblos griegos no se hallen mezclados hoy entre sí y con los bárbaros, revueltos unos con otros 1045 como las masas de pueblos del imperio persa, sino que hayan conservado su pureza. Ésta reside, según Platón, en la suma y compendio de la libertad, conquistada en las guerras contra los persas.[1119] La meta del legislador no debe ser la acumulación de grandes atribuciones de poder, íntegras, en manos de un individuo, sino la libertad, la razón, la armonía interior de la *polis.*[1120] Persia y Atenas son los estados que revelan en su exaltación unilateral los dos elementos fundamentales en la vida de todo estado.[1121] En realidad, ambos elementos son indispensables y el valor de Esparta estriba en que aspira a esta mezcla, gracias a la cual pudo mantenerse en pie durante más tiempo.[1122] Platón interpola aquí una extensa crítica del reino persa, basada por entero en la idea de que los pocos hombres realmente descollantes que crearon este imperio, Ciro y Darío, no supieron educar a sus hijos.[1123] La *paideia* de los príncipes persas estaba en manos de reinas ambiciosas, de nuevas ricas.[1124] Así se explica que Cambises y Jerjes dilapidasen en tan poco tiempo todo lo conquistado por sus padres.[1125] Estos no comprendieron la importancia fundamental de su misión de formar a quienes habían de sucederles en el trono, ni le consagraron tiempo alguno.[1126] La exhortación que Darío dirige a los persas, según Esquilo, después de su

---

[1118] 159 *Leyes,* 691 D 8-692 A.

[1119] 160 *Leyes,* 692 D-693 A.

[1120] 161 *Leyes,* 693 D-E.

[1121] 162 *Leyes,* 693 D.

[1122] 163 *Leyes,* 693 D-E.

[1123] 164 Sobre Ciro, Cf. *Leyes,* 694 A; sobre Darío, 695 C 6; desde entonces, ya no hubo en Persia ningún gran rey; 695 E.

[1124] 165 *Leyes,* 694 E. La *paideia* persa se corrompió por el régimen de mujeres y de eunucos reinante en la corte de Ciro: 695 A.

[1125] 166 *Leyes,* 695 E. Cf. 694 C.

[1126] 167 *Leyes*, 694 E, 695 A.

derrota, fue demasiado tardía, a juicio de Platón.[1127] En realidad, ni Darío ni Ciro podían educar a sus hijos, por la sencilla razón de que ellos mismos no poseían una *paideia.*[1128] De este modo, Platón borra también de un plumazo la *Ciropedia* de Jenofonte. No encuentra en Persia nada que pueda servir de modelo para los griegos.[1129]

1046

Pero lo que más profundamente interesa a Platón es su ciudad patria, Atenas.[1130] El elogio tributado a su participación en la obra de liberar a Grecia[1131] parece hallarse en contradicción con la censura dirigida a la excesiva libertad desarrollada allí.[1132] Sin embargo, el cuadro que Platón traza de la historia ateniense no es un cuadro hecho de una unidad de luz o de sombras. En esto, Platón no se aleja mucho del viejo Isócrates, quien critica el

---

1127 168 ESQUILO, *Pers.*, 739 *s.*

1128 169 Ciro no había disfrutado de una verdadera educación (ὀρθὴ παιδεία) y Darío no procedió con su hijo Jerjes mejor que Ciro con Cambises: 695 D 7-E. La misma educación dio los mismos frutos: 695 E 2.

1129 170 Es evidente que la existencia de una obra en que se alababa la *paideia* de los persas dio pie a Platón para detenerse tan prolijamente en ella. Su autor no era otro que Jenofonte. Asi se reconoció ya en la Antigüedad: Cf. DIÓGENES LAERCIO, III, 34. Jenofonte había querido contraponer en la *Ciropedia* la disciplina persa al desenfreno ateniense, del mismo modo que Tácito escribió su *Germania* para proyectar su cruda luz sobre las sombras que esta comparación revelaba en la inmoralidad y la decadencia de Roma. Platón enfrenta a Persia y Atenas, los dos estados más antitéticos politicamente, y demuestra que ambos se hundieron por el mismo vicio, por la ausencia de una verdadera *paideia.* Con esto le quita a la crítica su punta política partidista. *supra,* p. 976, he intentado demostrar que una crítica semejante es también la que hace recaer sobre el escrito de Jenofonte acerca de la caza. Pero tal vez debamos ir todavía más allá y en cuanto al debate sostenido sistemáticamente en las *Leyes* contra la tesis de que la *paideia* y la *politeia* espartanas son las mejores, ponerlo en relación con los escritos de Jenofonte en que se glorificaban las instituciones espartanas. Estos escritos vieron la luz a comienzos de la quinta década del siglo iv. Esto conduciría a situar la redacción de las *Leyes* de Platón, esencialmente, en la última década de su vida.

1130 171 *Leyes,* 698 A 9.

1131 172 *Leyes,* 698 B-699 A.

1132 173 *Leyes,* 700 A.

estado de cosas presente, pero encuentra muchas cualidades excelentes que ensalzar en la antigua Atenas del tiempo de la guerra contra los persas.[1133] Platón descubre en los primitivos tiempos heroicos de la democracia ateniense mucho todavía de aquel espíritu de la antigua e inveterada veneración por la ley que más tarde desapareció.[1134] En la descripción de este *aidos,* que en realidad mantenía la cohesión interna del edificio social, coincide con el *Areopagítico* de Isócrates, obra escrita por la misma época que las *Leyes.*[1135] Y desde el punto de vista del educador político, esto tocaba en efecto el problema fundamental. Por eso pueden coincidir en este punto dos espíritus de contextura tan diferente como Isócrates y Platón. Platón enfoca la degeneración de la democracia ateniense exclusivamente desde este punto de vista educativo, de la misma manera que explica la decadencia del imperio persa por la exclusiva razón de no haber tenido una *paideia.* Esto se revela sobre todo en el modo como deriva esta evolución de Atenas de la decadencia de la música y la poesía y de su degeneración en un desenfreno amusical.[1136] Esta imagen de la degeneración constituye uno de los conocimientos históricos más grandiosos de nuestro filósofo. De él la tomó la escuela peripatética, a través de la cual pasó a la política y a la literatura musical del periodo helenístico y de la época del imperio.[1137] Sus detalles ilustran la tesis

---

[1133] 174 Cf. *supra,* pp. 900 ss. Platón rinde un homenaje literario indirecto a Isócrates en relación con esto, en *Leyes,* 699 A, donde describe los preparativos del rey Jerjes para atacar a Atenas exactamente con las palabras del *Panegírico.* Cf. la frase de Platón: και\ ἀκούοντες ῎Αθων τε διορυττόμενον καὶ ῾Ελλήσποντον ζευγνύμενον con ISÓCRATES, *Paneg.,* 89-90: το\ν μὲν῾ Ελλήσποντον ζεύξας τὸν δ᾽῎Αθω διορύξας.

[1134] 175 Sobre el *aidos* en la antigua Atenas, Cf. *Leyes,* 698 B 5-6 y 699 C 4.

[1135] 176 Cf. *supra,* p. 911. Esta referencia a Isócrates se trasluce también claramente a través de otros indicios, como hemos puesto de manifiesto más arriba. Si el *Areopagítico* no fue redactado después de terminar la guerra de la confederación, sino ya en el año 357, como he intentado probar, *supra,* p. 898, es aproximadamente coetáneo de las obras de Jenofonte, contra las que Platón polemiza en las *Leyes* (Cf. *supra,* n. 170). Todo esto nos remite a comienzos de la quinta década del siglo iv.

[1136] 177 *Leyes,* 700 A 7 *s.*

[1137] 178 La imagen que traza Platón sobre la evolución de la música griega se enfoca totalmente desde el punto de vista de su concepción de la *paideia.* Cabría pensar que los teóricos de la música posteriores a él se emanciparon de este punto de vista para exponer la evolución de este arte con arreglo a ideas puramente artísticas, pero la obra del Seudo Plutarco sobre la música se halla informada plenamente por el punto de vista de Platón. Según el Seudo Plutarco, c. 27, la evolución histórica de la música sigue una trayectoria que parte de su primitivo carácter propedéutico (παιδευτικὸς πρόπος) para acercarse

de la 1047 *República* según la cual la educación musical es la ciudadela del estado perfecto.[1138]

La conservación en toda su pureza de los distintos géneros y de su carácter, de los himnos, las *trenodias,* los *peanes,* los *ditirambos* y los *nomos,* garantizó durante largo tiempo la fidelidad de la rigurosa tradición musical de los pasados siglos,[1139] sin que ni los silbidos ni los gritos ni el aplauso de la multitud influyesen para nada en el arte. Los peritos en la *paideusis* podían escuchar sin interrupciones hasta el final y la masa manteníase disciplinada bajo la batuta del guardador del orden.[1140] Pero luego vino otra época, en la que gentes con grandes dotes poéticas, pero sin discernimiento alguno en cuanto al contenido normativo del arte, impulsadas por un éxtasis báquico y arrastradas por los simples sentidos, confundían los ditirambos con los *peanes* y los himnos con los trenos, intentando imitar con la cítara los efectos ruidosos de la música de flauta.[1141] Borraban todas las fronteras y se creían con derecho a todo lo que excitaba de algún modo los goces de los sentidos, pues, llevadas por su ignorancia, no creían que en el campo de lo musical rigiese ninguna clase de normas para distinguir lo verdadero de lo falso.[1142] De este modo, se imponía la ausencia de leyes en el reino de las musas y se incitaba a la masa a la locura de juzgar estas cosas y de exteriorizar sus juicios con estrepitosas manifestaciones.[1143] El silencioso sosiego del teatro se trocó

---

cada vez más a lo teatral (θεατρικὴ μοῦσα), hasta entregarse por fin enteramente a esto. Para apoyar la tesis se invoca varias veces el testimonio de este filósofo. Examinando la cosa con cuidado se ye que la imagen que él traza de la historia de la música está tomada del historiador peripatético de la música Aristoxeno. El Seudo Plutarco cita su obra sobre la música (c. 15) y la parte histórica de la *Harmónica* (c. 16) ; en el libro segundo de su obra *Sobre la música,* Aristoxeno trataba precisamente de la teoría Platónica del *ethos* en la música (Cf. c. 17).

[1138] *179* *Rep.,* 424 C: το\... φυλατήριον... ἐνταῦθά που οἰκοδομητέον τοῖς φύλαξιν ἐν μουσικῇ.

[1139] 180 *Leyes,* 700 A 9-B.

[1140] 181 *Leyes*, 700 C.

[1141] *182* *Leyes,* 700 D. Sobre el contenido normativo de la música, Cf. 700 D 4; ἀγνώμονες... περι\ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον. Γνώμη significa "norma" también en TEOGNIS, V, 60.

[1142] 183 *Leyes,* 700 E.

[1143] 184 *Leyes*, 700 E 4.

en algarabía y la distinción que hasta entonces había reinado en este campo fue sustituida por la teatrocracia, por el imperio del público inculto. Si realmente se hubiese tratado de una democracia de hombres libres, nada habría habido que objetar. Pero era, simplemente, la petulancia y el desenfreno de todos y en todo, un desenfreno 1048 y una petulancia que no se detenía ante nada.[1144] El destino reservado a esta libertad es, según Platón, el descenso gradual y progresivo del estado de vinculación interior, que primitivamente reinara, hasta terminar en la ausencia pura y simple de todo vínculo y en el retroceso final y completo al caos titánico.[1145]

LA FUNDACION DE ESTADOS Y LA NORMA DIVINA: LOS PREAMBULOS A LAS LEYES

La investigación había tenido un punto de partida histórico: el espíritu de los estados dóricos y de su legislación. Pero Platón introdujo en seguida en la disquisición el postulado filosófico de un ideal absoluto de la *areté* y del hombre, y con ello su ideal de la *paideia,* proyectando desde este elevado punto de vista *su* crítica sobre la tradición de la *paideia* espartana.[1146] Con ello, parecía quedar despejado el camino para la fundación del nuevo estado, esperado por nosotros. Pero, al llegar aquí, vuelven a afluir las consideraciones históricas: Platón no aborda práctica y directamente el problema que tiene ante sus ojos, sino que pregunta cómo ha surgido en la historia el estado.[1147] Y a través de la gradación histórica de esta evolución vuelve a surgir el problema de las formaciones de los estados dóricos, y el trágico destino sufrido por ellos a pesar de las brillantes perspectivas que tenían conduce de nuevo al resultado de la anterior crítica del *ethos* del estado y del ideal humano entre los dorios, los hechos históricos confirman el análisis filosófico. Por un memento, parecía como si de la crítica del proceso histórico fuese a surgir en este punto la estructura sistemática de un estado ideal, ya que Platón establecía los axiomas de gobierno de los que debía partir todo intento de esta naturaleza.[1148] Pero de nuevo y en extensión cada vez

---

1144 185 *Leyes,* 701 A.

1145 186 *Leyes,* 701 B-C.

1146 187 *Leyes,* libro i.

1147 188 *Leyes,* libro iii.

1148 189 *Leyes,* 690 A-C.

mayor se abrían los horizontes históricos para asegurar la aplicación certera de estos axiomas. Interpretados en un sentido Platónico, estos horizontes conducen a la idea de una constitución mixta, que el filósofo encuentra realizada en la antigua Esparta.[1149] Persia y Atenas representan, por el contrario, en su forma de estado actual, los extremos exagerados de la tiranía y la arbitrariedad que nacen de una ausencia de *paideia.*[1150]

Sólo al llegar a esta parte del diálogo manifiesta uno de los interlocutores, el cretense Cleinias, el propósito de sus conciudadanos de fundar una nueva colonia y comunica al ateniense que la ciudad de Creta ha encomendado el asunto a Cnoso, encargándole, en unión de otros nueve hombres, de poner la idea en práctica.[1151] Con esto, la 1019 conversación toma un rumbo práctico, lo que vale tanto como decir sistemático, puesto que a partir de ahora vemos a un filósofo influyendo en la estructuración de la *polis.* En efecto, Cleinias invita a los atenienses a que intervengan en esta empresa como asesores. No podemos tratar aquí en su pormenor técnico los preceptos que se dan para la organización del nuevo estado, aunque en un sentido profundo *todo* se refiere a la *paideia,* que ha de plasmarse en la legislación, y brota de ella. Ya el primer precepto, según el cual la ciudad que trata de fundarse no habrá de ser una ciudad marítima, guarda relación con el criterio fundamental de la educación Platónica. [1152] En la *Constitución de Atenas,* Aristóteles atribuye la radicalización de la democracia ateniense como gobierno de masas a la evolución de Atenas como potencia marítima.[1153] Era una idea tomada del grupo conservador, moderado, de los demócratas atenienses, que volvía a luchar para imponer su influencia precisamente por la época en que Platón escribía las *Leyes* y Aristóteles forjaba sus concepciones en la Academia, después de la derrota de la segunda liga marítima.[1154] Platón coincide con Aristóteles y con

---

1149 190 *Leyes,* 692 A.
1150 191 *Leyes,* 693 D-701 B.

1151 192 *Leyes,* 702 B-C. Inmediatamente antes de este pasaje, el ateniense plantea el problema de por qué ha dado este rodeo a través de su larga digresión histórica. Trata de preparar con ella la investigación del problema del estado perfecto. Esto da pie al cretense Cleinias para hablar de la fundación de la proyectada colonia.

1152 193 Leyes, 704 B.

1153 194 ARISTOTELES, *Constitución de Atenas, c.* 27, 1.

1154 195 El documento principal de que disponemos para esto es el *Areopagítico* de Isócrates. Cf. *supra* el capítulo "Autoridad y libertad", pp. 895 *ss.,* y mi estudio allí citado *The Date of*

el viejo Isócrates tanto en su actitud negativa ante la dominación marítima ateniense como en su fe en una constitución mixta.[1155] Isócrates era también un partidario manifiesto de aquella tendencia moderada que aspiraba a la vuelta a la "constitución de los padres".[1156] Aristóteles relaciona entre sí el nacimiento de la potencia marítima de Atenas y el menoscabo de la autoridad del Areópago como causas que contribuyeron a empeorar la democracia ateniense.[1157] Esta idea forma también parte de la crítica conservadora ejercida contra el estado de Pericles, contra la democracia imperialista y dominadora de los mares, y sus orígenes se remontan incluso más allá. La aversión que la nobleza siente contra las tendencias de dominación marítima y contra el armamento naval, se traslucen ya en la crítica que los viejos elementos conservadores del consejo de estado ejercen contra la política del joven rey Jerjes, en *Los persas* de Esquilo.[1158] El poeta recogió estas ideas 1050 en Grecia y no en Persia y muestra una sorprendente comprensión hacia ellas. No debemos olvidar que Esquilo formaba personalmente parte de la nobleza territorial afincada en torno a Eleusis. En *Los persas,* la suerte de los bárbaros no se sella sino en la batalla terrestre de Platea.[1159] Platón va todavía más allá y niega su importancia decisiva a la batalla naval de Salamina, que constituía el timbre de gloria nacional de los atenienses. Según él, fue el aplastamiento de la fuerza terrestre de los persas en Maratón y en Platea el que salvó a Grecia de la esclavitud.[1160] Las concepciones políticas de Platón, al igual que las de Isócrates, no pueden desligarse de su ideal de la *paideia.* Y su entronque cobra en este punto un relieve muy perceptible.

Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Oppo-sition.

1155 196 Isócrates razona más tarde esta teoría detalladamente en el *Panatenaico,* pero mientras que Platón encuentra encarnado en Esparta el ideal de la constitución mixta *(Leyes,* 629 A), Isócrates transfiere este ideal a la antigua Atenas, que ya había presentado como modelo en su *Areopagítico.*

1156 197 Cf. *supra,* p. 903.

1157 198 ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas, c.* 27, 1.

1158 199 Cf. ESQUILO, *Pers.,* 103-113. La flota y su destrucción es, sin embargo, un motivo que aparece a lo largo de toda la obra siempre que el coro de los príncipes persas censura o deplora la política del joven rey Jerjes.

1159 200 ESQUILO, *Pers.,* 800 s.

1160 201 *Leyes,* 707 B-C.

Platón comprende que el hombre no dicta leyes a su antojo, sino que la situación constituye un factor determinante. La guerra, la penuria económica, las enfermedades y los desastres provocan las revueltas y las innovaciones.[1161] La *tyché* es omnipotente en la vida del hombre y en la de la colectividad. Dios manda sobre todo, luego vienen la *tyché* y el *kairos* y como tercer factor el arte humano, la *techné,* que añade lo que en medio de la tormenta representa el arte del timonel, ayuda por cierto nada desdeñable.[1162] Si al legislador se le concede la posibilidad de influir con sus deseos en la premisa que considera más importante para la felicidad de la futura *polis,* Platón elegiría como material para sus planes un estado gobernado por un tirano susceptible de ser instruido.[1163] La *tyché* deberá ponerle en contacto con el gran legislador, para hacer posible aquella coincidencia postulada en la *República* entre el espíritu y el poder, que aún ahora sigue pareciéndole el camino más simple para llegar a la realización de su idea.[1164] Platón sabe por la experiencia de su trato con el de Siracusa que un tirano puede fácilmente transformar el *ethos* de todo un pueblo, mediante halagos y honores o mediante censuras y castigos.[1165] Lo difícil y lo raro es que se apodere de semejantes nombres un *eros* divino incitándoles a la justicia y a la templanza.[1166] En su vejez, Platón siente crecer esta dificultad. Y mientras no se cumpla esta condición previa, este camino para la realización del estado ideal, éste no pasará de ser un "mito".[1167] Las demás formas de régimen político no difieren, según Platón, esencialmente de la tiranía, sino sólo por su grado. Son todas despotismos y la ley imperante 1051 en ellas es expresión de la voluntad de la clase dominante en cada momento.[1168] Sin embargo, no es la

---

1161 202 *Leyes,* 709 A.

1162 203 Leyes *709 B-C*

1163 204 *Leyes,* 709 E 6-710 B.

1164 205 *Leyes,* 710 C 7-D. Cf. *Rep.,* 473 D y *Carta VII,* 326 A.

1165 206 En *Leyes,* 711 A 6, remite Platón expresamente (por boca del extranjero ateniense) a la experiencia personal de un estado gobernado por un tirano. Sobre la influencia transformadora que esto ejerce sobre las ideas del pueblo, Cf. 711 B.

1166 207 *Leyes,* 711 *D s.*

1167 208 Leyes 712 A.

1168 209 *Leyes,* 712 E 10-713 A 2. Cf. 714 B, donde Platón recuerda la tesis de Trasímaco en el libro i de la *República,* según la cual las leyes se hacen, en el mundo entero, en

esencia de la ley misma la que hace de ella el derecho del más fuerte.[1169] Platón aplica sus axiomas a este problema, para llegar a la conclusión de que los más aptos para gobernar son los que obedecen más rigurosamente a la *verdadera* ley.

La obediencia ante la ley, así concedida, no es otra cosa que la obediencia a Dios, en cuyas manos se halla, según el viejo aforismo, el principio, el centro y el fin de todas las cosas.[1170] Quien no crea en Dios ni obre con arreglo a sus dictados, si es dirigente, arrastra a todos al abismo.[1171] Dios es la medida de todas las cosas. Es la meta hacia la que todo debe proyectarse.[1172] Las *Leyes* expresan con diáfana claridad esta idea central del ideal Platónico del estado, que en la *República* aparece, en cambio, traducida y filosóficamente modificada en conceptos como la "idea del bien" y la "conversión" del alma a ella, fuente de todo ser y de todo pensamiento.[1173] La idea del bien era, precisamente, el nuevo aspecto Platónico de lo divino, al que debía supeditarse todo lo demás. Otros pensadores griegos anteriores a Platón habían predicado como lo divino la inagotable unidad-totalidad, la fuerza primaria motriz o el espíritu formador del mundo. Platón, desde su punto de vista filosófico, que arranca de lo ético o lo educativo, lo considera más bien como la norma de las normas, la medida de las medidas. Así concebido, el concepto de Dios se convierte en centro y fuente de toda legislación y ésta en su expresión directa y su realización terrenal. Dios se revela y actúa en el cosmos del estado, como en el de la naturaleza. En Platón ambos se hallan relacionados entre sí, pues también en el universo rige la medida suprema y

---

beneficio de la capa dominante en el estado, y 715 A, donde se alude claramente al discurso de Calicles (cita de Píndaro) en que se defiende el derecho del más fuerte. Como excepción a este punto de vista limitado, Platón sólo admite la forma de estado espartana, mezcla de monarquía y democracia y que en la institución de los éforos contiene incluso una especie de elemento tiránico (712 D-E). Cf. las consideraciones, muy parecidas a éstas, sobre la constitución sintética en Esparta en 691 D-692 A (*supra,* p. 1049, n. 196).

[1169] 210 En el estado de las *Leyes* ningún grupo debe detentar todo el poder, 715 B-C, y los gobernantes de este estado deben ser servidores de la ley.

[1170] 211 *Leyes,* 715 E 7.

[1171] 212 *Leyes,* 716 A 5-B.
[1172] 213 *Leyes,* 716 C y 717 A.

[1173] 214 Cf. supra, pp. 683 ss. y 695.

su armonía.[1174] La ley es el instrumento utilizado 1052 para incorporar el hombre a ella. Es su *areté,* en la cual adquiere el hombre su verdadera naturaleza. Este nuevo concepto valorativo de la naturaleza, de la *physis,* constituye el punto en que afirma su ancla el pensamiento de Platón.[1175] Como lo revelan los pasajes de las *Leyes* sobre el alma, el principio imperante en el mundo, para Platón, no es la materia y su azar, sino el alma y su ordenación. Todo se halla unido bajo su centro, desde el firmamento y sus astros hasta el alma de las plantas, y alma significa razón y medida.[1176] Dentro de este mundo han perdido todo su derecho, como medida, las simples opiniones y pareceres humanos. La idea Platónica de la educación y del estado se basa en la inversión de la tesis de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Platón coloca a Dios en el lugar del hombre y dice: Dios es la medida de todas las cosas.[1177] No es la primera vez

---

1174 215 En el *Timeo,* Platón interpreta rigurosamente en este sentido, con los medios que le brindaba el conocimiento de la naturaleza de su tiempo, el mundo visible y su orden. Su filosofía de la naturaleza es, por tanto, el fondo necesario sobre el que se proyectan su *paideia* y su teoría del estado, tal como se exponen en sus obras políticas más importantes, la *República* y las *Leyes.* En rigor, sería una falta de integridad excluir de la exposición de su *paideia* el *Timeo* u otra obra Platónica cualquiera, cosa que debe señalarse aquí con toda fuerza para evitar el equívoco de que el autor pudiera haber considerado posible semejante separación. Pero, naturalmente, la presente obra no puede tratar con el mismo detalle todos los aspectos de la concepción Platónica del mundo y no tiene más remedio que destarar en primer plano aquellos escritos suyos que se relacionan directamente con el problema de la *paideia.*

1175 216 El camino hacia Dios es siempre κατα\ φύσιν, 716 A 1. Cf. la exposición de la *República,* donde la *areté* designa el estado que es κατά φύσιν. Así como en la frase de Spinoza, *Deus sive Natura,* Dios se equipara a la naturaleza y se comprende a base de ella, en Platón, por el contrario, se equipara la *verdadera* naturaleza a lo divino y al bien hacia el que aspira el mundo visible, pero sin llegar a alcanzarlo.

1176 217 Cf. acerca de esto el comienzo del libro quinto, y sobre todo el libro décimo en que su teología se construye totalmente sobre esta teoría del alma y de sus relaciones con el cuerpo.

1177 218 El mismo texto literal del pasaje (*Leyes,* 716 C) demuestra que Platón, con su fórmula, quiere recordar la famosa tesis de Protágoras y expresar su propio principio supremo en nítida contraposición con ella. "Por tanto, Dios debe ser para nosotros más que nada la medida de todas las cosas, mucho más que [como se dice] ningún hombre." Dios es la "medida" en el mentido de la meta (τέλος) hacia la que se debe disparar (στοχάζεσθαι) : Cf. 717 A. Esto nos recuerda la *República* y el *Gorgias,* donde Platón enseña que la meta de toda aspiración debe ser el bien o "lo bueno en sí". La coincidencia esencial entre el Dios de las *Leyes* y la "forma de lo bueno en sí" (

que vernos a un poeta o pensador griego proclamar su medida suprema de los valores corrigiendo o enmendando fórmulas de un antecesor famoso. En último resultado, Platón, con esto, no hace otra cosa que restablecer la primitiva concepción griega sobre las relaciones entre la *polis,* la ley y la divinidad. Sin embargo, la esencia de la divinidad ha cambiado radicalmente. Sobre los antiguos dioses individuales de la *polis* aparece el Dios como "medida de todas las cosas", su Bien, la forma primaria de toda *areté.* El cosmos se convierte en una conexión teleológica y Dios pasa a ser el "pedagogo universal".[1178] En el *Timeo,* la otra gran obra de la vejez de Platón, paralela a las *Leyes,* había expuesto 1053 el filósofo cómo el demiurgo divino transformó el mundo de las eternas ideas en el mundo de los fenómenos. Las ideas son, aquí, los modelos de lo existente".[1179] A través de la legislación, el filósofo se convierte en el demiurgo del cosmos de la colectividad humana, que debe encajarse dentro de aquel cosmos más extenso, y el imperio e Dios se realiza mediante la aplicación consciente del *logos* divino por el hombre como ser racional.[1180] En este sentido, se halla justificado el decir que Dios es el pedagogo universal; más aún, este predicado esclarece palmariamente, como ninguna otra fórmula, el punto interior de partida y la fuente de la nueva conciencia Platónica de Dios. Platón consideraba como un conocimiento decisivo —ateniéndose a las investigaciones astronómicas de Eudoxo— el de que los astros se mueven en el firmamento con arreglo a un orden claro y eterno, regido por simples y racionales reglas matemáticas; [1181] del mismo modo, la legislación humana tiende a liberar los movimientos

---

ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) del libro sexto de la *República* no podría expresarse con mayor claridad que por medio de este enlace con todo lo que Platón había escrito en aquellas obras anteriores acerca del σκοπός. Debemos tener presente que en Platón la idea es la más alta realidad de lo que existe y, por tanto, la idea del bien representa un grado superior y más poderoso del bien que cualquier otra cosa en el mundo.

1178 219 *Leyes,* 897 B: ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα.

1179 220 Esta formulación, que ilustra bien la obra de creación universal del *Timeo,* aparece en *Teeteto,* 176 E.

1180 221 Ya en *Leyes,* 643 A 7, es decir, ya en el libro primero, al empezar a tratar de la esencia de la *paideia,* se había dicho que ésta conduce en último resultado a Dios. Dios es su meta última e inconmovible. Según 645 A-B, el legislador es el hombre divino que alberga en su interior el verdadero logos y convence a la *polis* para que lo convierta en ley, y la ley es el hilo por el cual Dios mueve a su juguete, el hombre.

1181 222 Fundamentar esto constituye el propósito de la teología Platónica en los libros diez y doce de las *Leyes.*

arbitrarios de los seres animados, en la medida en que participan de la visión de aquel orden superior, de su carencia de objetivos y de orientación, para impulsarlos por cauces bellos y armónicos. La imagen del cielo estrellado se refleja con sus órbitas cíclicas en el alma del hombre y en el cielo del pensamiento puro dentro de ella.[1182] Es indudable que el editor de las *Leyes* expresa el pensamiento de su maestro difunto cuando, en la *Epinomis,* presenta la ciencia de los "dioses visibles", la astronomía matemática, como el símbolo de la suprema sabiduría realizada que tiene su trono sobre los astros.[1183]

Después de fijar el centro teológico, Platón aborda el desarrollo de las mismas leyes. Es aquí donde expone su criterio fundamental sobre lo que debe ser una verdadera legislación. Toda acción legislativa es educación y la ley su instrumento. De este modo, llega Platón al postulado que hubimos de exponer detalladamente en la introducción a este capítulo y que consiste en no limitarse a formular preceptos, sino en inducir a los hombres a una actuación debida por medio de los preámbulos de las leyes.[1184] Hay muchas cosas que importa decir y que no es posible condenar en el lacónico articulado usual de 1054 una ley.[1185] En el fondo, esto significa la superación de la fase del imperio puro y escueto de la ley, que tiene su expresión en el imperativo "no harás", por la filosofía, cuyos pensamientos se traducen en principios universales. Para ésta, el contenido material de la ley no es tan importante como el punto de partida de los preceptos legales deducidos por la razón, o sea la norma moral. Este hecho tiene necesariamente que oponer dificultades al orden práctico al legislador filosófico. El filósofo procura superarlas filosofando constantemente entre líneas, por decirlo así, en el artículo de sus leyes.[1186] Esto se traduce en una extensión excesiva de las leyes, que en la práctica sería muchas veces realizable. Pero a Platón le interesa más bien poner de relieve esto a la luz de un ejemplo concreto. Elige para ello las leyes sobre el matrimonio. Primero las formula bajo la simple

---

[1182] 223 *Timeo,* 37 A.

[1183] 224 La expresión "dioses visibles": *Epinomis,* 984 D 5. Concepto de la astronomía como ciencia matemática: *Epinomis,* 990 A s.

[1184] 225 Cf. *supra,* pp. 975 *ss.*

[1185] 226 *Leyes.,* 718 B-C.

[1186] 227 Platón llama a esta yuxtaposición, postulada por él, de preceptos legales y motivaciones psicológicas el "doble hablar". Cf. 718 B-C, 719 E *s.,* 720 E 6-8.

forma usual de la amenaza, para exponerlas luego bajo su forma nueva y doble, que combina la persuasión con la orden.[1187] El preámbulo resulta, naturalmente, bastante más largo que la ley misma. En él, Platón vuelve sobre el criterio, ya razonado en el *Simposio,* de la procreación como perpetuación del género humano. Concibe éste como una unidad, como la cadena jamás rota ni interrumpida de las generaciones a través de los tiempos. La inmortalidad así concebida es la que informa también el deseo de que la fama de los muertos sea honrada y éstos no se pierdan en el anónimo.[1188] Platón arranca aquí de la idea de la fama que profesaban los antiguos griegos, del *kleos* que va unido al hombre y en el que encuentra su expresión social en la *areté* del individuo.[1189] El exponente de este *kleos,* del buen nombre y del recuerdo, es la familia en sentido estricto. No puede ser nunca conforme al derecho divino (ὅσιον) el privarse voluntariamente de esta *athanasia.*[1190] La edad matrimonial del hombre se fija entre los 30 y los 35 años. Los que al llegar a esta edad permanezcan célibes, vienen obligados a pagar una multa anual en dinero, cuya cuantía debería impedir que nadie tratase de explotar el celibato como medio para enriquecerse. Los célibes se hallan excluidos, además, de los honores que los más jóvenes tributan, en la *polis,* a los viejos. No son nunca "ancianos", en sentido social.[1191]

Platón deja al arbitrio del legislador el determinar qué leyes, grandes o pequeñas, es conveniente que lleven un preámbulo.[1192] Declara que, en cierto sentido, todas las consideraciones anteriores tienen 1055 carácter de preámbulos[1193] y muestra el deseo de que la pesquisa ulterior se atenga a este espíritu.[1194] Además del preámbulo sobre los deberes hacia Dios y hacia los padres y los honores que le son debidos, considera indispensable, sobre todo,

---

[1187] 228 Forma simple de la ley sobre el matrimonio: *Leyes,* 721 A-B 3; forma doble: 721 B 6-D 6 (combinación del *peitho y ananké).*

[1188] 229 *Leyes,* 721 C. Cf. *Simp.,* 208 D-E.

[1189] 230 *supra,* pp. 52 y 788 *s.*

[1190] 231 *Leyes,* 721 C.

[1191] 232 *Leyes,* 721 D. Esto significa que no puede ejercer nunca la autoridad, la cual según el tercer axioma Platónico (Cf. 690 A 7) corresponde a los viejos sobre los jóvenes.

[1192] 233 *Leyes,* 723 C-D.

[1193] 234 *Leyes,* 722 D.

[1194] 235 *Leyes,* 722 E 5.

tratar de lo que es el alma, punto al que concede una importancia fundamental para la educación.[1195] Después de terminar la parte del preámbulo, deberá venir la verdadera legislación. Ésta habrá de comenzar con las leyes sobre los cargos públicos y la estructura política fundamental del nuevo estado. La institución de los cargos públicos y la definición de las atribuciones a ellos inherentes deberá preceder al cuerpo de leyes con sujeción a las cuales habrán de gobernar los funcionarios.[1196] Platón anticipa aquí una observación importante para la orientación de la *paideia.* Distingue, en el tejido del estado, entre la urdimbre y la trama. La primera debe ser más fuerte que la segunda. Está formulada por los llamados a gobernar el estado, por hombres cuya *areté* debe descollar por sobre la de los otros ciudadanos. Estos hombres deben distinguirse, por tanto, de aquellos que sólo han tenido una cultura inferior (σμικρὰ παιδεία).[1197] En el libro duodécimo, poco antes del final de su obra, al hablar de los gobernantes y su educación, Platón se refiere, en efecto, a la necesidad de dar a esta clase una cultura cuidadosa (ἀκριβεστέρα παιδεία).[1198] Indudablemente, la 1056 observación hecha en el

---

[1195] 236 *Leyes,* 724 A. La teoría del alma, que no es sino la médula del mensaje socrático, sigue, al comenzar el libro quinto. La última frase del libro cuarto insiste de nuevo en la conexión entre los preámbulos de las leyes y la *paideia.* En efecto, las leyes en sentido tradicional no bastan, si realmente han de educar a los ciudadanos en aquella *areté* del τέλεος πολίτης, que en 643 E se postulaba como meta de toda verdadera *paideia.* Lo que, por tanto, hay que añadir a la legislación haciendo que informe hasta el último de sus preceptos concretos es, en una palabra, el espíritu socrático.

[1196] 237 A los preámbulos generales a la legislación en su conjunto (734 E) deben seguir las leyes en sentido estricto. Como εἴδη πολιτείας, distingue Platón (735 A) la institución de los cargos públicos y el establecimiento de las leyes con arreglo a las cuales deben gobernar el estado sus titulares. Pero los primeros sólo se enumeran al comenzar el libro sexto, puesto que antes se interpola un análisis detallado sobre el reparto de la tierra (735 B). Es precisamente en este pasaje tan importante donde más imperfecta aparece la composición de la obra. Es cierto que ningún lugar era más adecuado para tratar este problema del reparto de la tierra, tan candente para la mentalidad de los reformadores sociales del siglo IV, como éste que precede a las normas de organización administrativa. Pero, a pesar de ello, el lector no tiene la impresión de que Platón tuviese el propósito de tratarlo aquí cuando escribió las palabras de 735 A 5-6, que anuncian el tránsito a la institución de los cargos públicos. Ivo BRUNS, *Platos Gesetze,* pp. 189 s., considera 734 E 6-735 A 4 como un fragmento errático del primer proyecto de Platón.

[1197] 238 *Leyes,* 734 E 6-735 A 4.

[1198] 239 *Leyes,* 965 B. En cambio, lo que Platón, en *Leyes,* 670 E, entiende por una ἀκριβεστέρα παιδεία, como la destinada al πλῆθος, no tiene, evidentemente, nada que ver con la cultura superior de los regentes, de que aquí se trata. Aquella expresión, en el pasaje del libro segundo, no tiene todavía el acusado sentido conceptual con que la ἀκριβεστέρα

libro quinto parece prematura, puesto que aún no se ha hablado de *paideia* en un sentido superior ni inferior habiéndose tratado solamente problemas muy distintos. Pero es evidente que Platón tiene presente desde el primer momento el problema educativo, y así nos encontramos con todo un libro, el séptimo, consagrado a las leyes sobre la educación. Es evidente que estas leyes educativas del libro séptimo deben equipararse a la pequeña *paideia* a que se refiere la advertencia previa (v, 735 A). Se trata de la educación general del ciudadano, por oposición a la cultura de los llamados a gobernar el estado. En la versión de la obra que ha llegado a nosotros, esta educación elemental ocupa el primer plano, cosa perfectamente justificada. Uno de los encantos fundamentales de las *Leyes* consiste precisamente en ocuparse a fondo de un problema que no sólo se omite por completo en la *República,* sino que, además, nunca había sido abordado seriamente en las disquisiciones sobre la verdadera educación, desde que comenzara el movimiento sofístico.[1199]

En realidad, la creación de un sistema completo de educación elemental, considerado como la *paideia* del pueblo y como base de la alta educación de que se había ocupado en sus obras anteriores, constituye una de las más audaces innovaciones de Platón, digna de este gran genio educativo. Es el último paso dado hacia la plena realización del programa del movimiento socrático, un paso llamado a tener una trascendencia incalculable, aunque ningún legislador de su tiempo se sintiese tentado a convertir en realidad el ideal Platónico de una educación general de la masa del pueblo. Según ha puesto de manifiesto la historia de la *paideia* griega comenzó, como ocurre siempre en el mundo, allí donde la educación aspira a llegar a ser algo más que un aprendizaje meramente técnico y vocacional, con el primitivo ideal aristocrático de formar la personalidad humana en su conjunto. Este ideal de la *areté* fue transferido a la educación de los ciudadanos que deseaban participar en la *kalokagathía* de los grupos más cultos bajo las nuevas condiciones sociales y políticas del estado-ciudad griego del periodo clásico, pero esta misión se hallaba, incluso en la democracia ateniense, íntegramente confiada a la iniciativa privada del individuo. El paso revolucionario dado

---

παιδεία se contrapone en el libro duodécimo a la σμικρά παιδεια del libro quinto, 735 A.

1199 240 No es probable que Platón se haya propuesto jamás tratar por igual, en las *Leyes,* la cultura elemental y la cultura superior. La *paideia* de los regentes no se habría distinguido esencialmente, si la hubiese estudiado a fondo, de la cultura del regente-filósofo, tal como se expone en la *República.*

por Platón en las *Leyes*, que constituye su última palabra sobre el estado y la educación, consiste en instituir una verdadera educación popular a cargo del estado. Platón concede a este problema, en las *Leyes*, la misma importancia que en la *República* concedía a la educación de los gobernantes. Y es lógico que sea así, pues ¿dónde había de encontrar este problema la atención que merece, sino en el estado educativo de las *Leyes*, basado sobre la armonía ideal entre el gobierno y la libertad?

1057

Platón sabe que no hay ningún campo en que sea más difícil actuar sobre la vida por medio de leyes generales que el de la educación. Una gran parte de la *paideia* se efectúa en la casa y en la familia, quedando así sustraída a la crítica pública.[1200] Pero esta influencia doméstica encierra la más alta importancia. En este punto, Platón cree poder conseguir más por medio de la instrucción que por medio de preceptos.[1201] En el actual estado de cosas, la educación privada se mueve en direcciones opuestas según las distintas familias, sin que el legislador pueda hacer frente a estas contradicciones, que se manifiestan casi siempre en cosas pequeñas, casi imperceptibles. Pero si nos fijamos en sus efectos de conjunto, vemos que estas diferencias en cuanto a la concepción de lo que una educación acertada debe ser, llegan incluso a poner en tela de juicio la obra de la legislación escrita.[1202] Por tanto, si es difícil escribir leyes acerca de esto, no cabe tampoco la solución de guardar silencio. Con esta crítica, Platón enjuicia el estado de cosas existente en Atenas y en la mayoría de los estados-ciudades de Grecia, en los que no se conocía una regulación legislativa de los problemas de la educación.[1203] Con

---

[1200] 241 El reconocimiento de la existencia de una casa y una familia en el estado de las *Leyes* representa ya un acercamiento a la realidad vigente. Los fundamentos para este orden social se establecen en la parte de la obra que trata del reparto de la propiedad territorial (735 Bs.). Indudablemente, esta parte no guarda ninguna relación con la *paideia*, pero su modo de concebir la reglamentación de la propiedad y los medios de adquirir influye también de un modo decisivo, como es natural, en la estructura de la educación. Y a la inversa, la consagración de la propiedad privada es a su vez, como Platón (740 A) observa, la expresión de una determinada fase de educación y de cultura: la del tiempo presente (κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν).

[1201] 242 *Leyes*, 788 A.

[1202] 243 *Leyes*, 788 A-B.

[1203] 244 *Leyes*, 788 C.

las leyes sobre el matrimonio y la procreación, que preceden inmediatamente a las leyes sobre educación, Platón sienta ya las bases para ésta.[1204] Las dos partes decididas a contraer matrimonio deben proponerse como supremo fin social el de procrear los niños más hermosos y mejores que sea posible.[1205] Platón no prescribe una selección de los esposos a cargo del estado, como hace en la *República* para los guardianes. En las *Leyes* no atenta tampoco contra el matrimonio como tal. Pero recomienda a ambas partes que dediquen una atención especial a estos problemas y crea una comisión de mujeres, instalada en el templo de Ilicia, diosa de los natalicios.[1206] En este templo tienen sus horas de servicio y celebran sus deliberaciones. Se les confiere un derecho de inspección sobre los matrimonios, extensivo, como el periodo de procreación, a los diez años siguientes a su celebración. Esta comisión de mujeres interviene cuando los cónyuges no muestran el interés necesario por tener descendencia 1058 o son incapaces de procrear. En el segundo caso se disuelve el matrimonio.[1207] Las mujeres que forman parte de la comisión recorren las casas, aconsejando a las jóvenes casadas, para prevenir los errores que puedan nacer de la inexperiencia. Se estatuye un sistema muy desarrollado de penas, sobre todo que afectan al honor, para castigar a quienes, de un modo terco y deliberado, obren en contra de lo que indican los buenos consejos y la razón.[1208]

Platón sigue aquí las huellas de la legislación espartana, que no hace más que desarrollar. Sabemos por Critias y por Jenofonte, autores de obras en que se trata del estado y la disciplina de los espartanos, que allí la sociedad empezaba ya a velar por la descendencia durante el momento de la concepción y el periodo del embarazo.[1209] Este régimen eugenésico encontró gran aplauso en la literatura filosófica del siglo iv, siendo recogido por Platón y Aristóteles en su utopía del estado. De esta literatura lo tomaron más tarde Plutarco y otros escritores pedagógicos. Es característico de las *Leyes* de

---

1204 245 γένεσις, τροφή y παίδευσις forman una unidad. Cf. 740 A 2 y 783 B 2.

1205 246 *Leyes*, 783 D-E.

1206 247 *Leyes*, 784 A.

1207 248 *Leyes*, 784 B.

1208 249 *Leyes*, 784 C s.

1209 250 CRITIAS, frag. 32 (Diels) ; JENOFONTE, *Constitución de los lacedemonios*, i, 4s.

Platón el hecho de que en esta obra se trate más a fondo que en la *República* de las bases fisiológicas y eugenésicas para la procreación de una infancia mejor y más sana. Responde con ello al mismo criterio de situar la fase decisiva de la educación moral en la temprana infancia.[1210] Indudablemente debieron de influir de un modo considerable en sus ideas acerca de esto las normas sobre la dietética médica. Al prescribir la necesidad de que el niño se mueva ya antes de salir del claustro materno,[1211] no hace más que extender a este campo el sistema de los ejercicios físicos, al que consagraba un interés primordial la medicina de su tiempo. Platón se remite al ejemplo de los gallos de pelea y de otras aves pequeñas criadas para el combate, a quienes sus dueños adiestran para su misión, llevándolas consigo en el brazo o bajo la axila, en sus largos paseos.[1212] Las sacudidas del cuerpo, con o sin esfuerzo propio, ejercen una acción vigorizadora sobre el hombre, como ocurre con el paseo, con el ejercicio del columpio, con los viajes de placer por mar, con el deporte de equitación y con otras clases de movimiento.[1213] Por eso Platón aconseja a las mujeres durante la gestación que se paseen y prescribe el masaje para los niños lactantes, hasta los dos años. Las amas deberán llevar a los niños al campo, a los servicios religiosos o a casas de parientes, tomándolos en brazos hasta que sepan sostenerse.[1214] Platón 1059 da por descartada la resistencia de las madres y de las amas, mas cree que a pesar de ello deben darse estos consejos a los padres para instruirlos acerca de sus deberes y llamarles la atención acerca de las consecuencias que acarrearía el no seguirlos.[1215] También de mayores se debe mantener a los niños en constante movimiento, sin obligarlos en modo alguno a estarse quietos. Esto es contrario a la naturaleza del niño, quien en rigor debería moverse rítmicamente día y noche, como si estuviese en un barco.[1216] Lo indicado para

---

1210 251 Cf. *supra*, pp. 1033 *ss* y *Leyes*, 653 As.

1211 252 *Leyes*, 789 A *s.*

1212 253 *Leyes*, 789 B-C.

1213 254 *Leyes*, 789 C-D.

1214 255 *Leyes*, 789 E. Platón no quiere que los niños anden antes de los tres años, por miedo a que resulten patizambos. Las nodrizas tienen que ser bastante fuertes para llevarlos en brazos hasta esa edad. Sin duda exagera y, sin embargo, la costumbre de hacer andar a los niños antes de tiempo justifica su recelo.

1215 256 *Leyes*, 790 A-B.

1216 257 *Leyes*, 790 C-E.

acallar al niño no es el silencio, sino el cantar, pues el movimiento exterior lo libera del miedo interior y lo apacigua.[1217] Si Platón dedica tanta atención a estas cuestiones médicas, es porque reconoce la importancia del factor fisiológico para la formación psicológica del carácter, del *ethos*. Por eso, de la teoría del tratamiento físico del recién nacido pasa directamente a la teoría del carácter. El producir al niño sensaciones agradables y el ahuyentar de él las desagradables mediante el movimiento del cuerpo, es el primer paso para la formación del alma. Platón concibe la cultura del hombre como formación del alma; por eso precisamente es el fundador de la pedagogía de la temprana infancia.

Liberar al niño de las sensaciones de miedo es el primer paso en el camino de su educación para la valentía. Tal es el objetivo que Platón persigue con la gimnasia del recién nacido. El descontento y el mal humor contribuyen a la sensación de miedo.[1218] Platón preconiza el justo medio entre el reblandecimiento y la opresión. El primero hace al niño supersensible y excesivamente caprichoso; la segunda mata en él la libertad y lo hace con falsedad humilde y enemigo de los hombres.[1219] El educador debe evitar con exquisito cuidado el crear en el niño lo que hoy llamaríamos complejo de inferioridad, por la sencilla razón de que una educación excesiva conduce fácilmente a este resultado. El objetivo debe ser educar al niño en la alegría, pues las bases de la armonía y del pleno equilibrio del carácter deben sentarse desde muy temprano en el alma del hombre. Este justo medio se consigue preocupándose de no causar al niño exclusivamente placer y de no alejar de él el placer por sistema.[1220] La costumbre tiene una gran fuerza, hasta el punto de que Platón deriva la palabra ἦθος, carácter, de la palabra ἔθος, costumbre.[1221] La habituación a este equilibrio debe comenzar ya en los tres primeros años, en los que el niño se halla dominado casi íntegramente por las sensaciones de lo agradable y lo desagradable.[1222] Platón no considera estas normas como leyes, sino como usos no escritos (ἄγραφα νόμιμα). Les atribuye

[1217] 258 *Leyes*, 790 D s.

[1218] 259 *Leyes*. 791 C.

[1219] 260 *Leyes*, 791 D.

[1220] 261 *Leyes*, 792 B s. Cf. 793 A.

[1221] 262 *Leyes*, 792 E. También esto fue recogido por Aristóteles.

[1222] 263 *Leyes*, 792 B 4.

la mayor importancia y las llama los vínculos del estado 1060 (δεσμοὶ πολιτείας). Son ellos los que mantienen la cohesión de todo el edificio, el cual se derrumba si estos vínculos se relajan.[1223] Las normas de la *paideia* consisten sustancialmente en estos usos (ἔθη) y costumbres (ἐπιτηδεύματα) fijos, más importantes que la ley escrita (νόμος). Para fundar y mantener en pie una nueva *polis,* hace falta contar con ambos elementos.[1224] Cicerón hablará más tarde frecuentemente, en sus escritos de filosofía del estado, de *leges et more* o *leges et instituta maiorum,* para designar todo el complejo de normas escritas y no escritas que sirven de base a la vida humana. Esta dualidad se remonta al periodo clásico del estado griego, de cuya estructura social toma Platón estos conceptos para trasmitirlos al pensamiento filosófico de las generaciones posteriores. Él mismo se formula la objeción de que, en rigor, los usos y las costumbres no debían figurar en una obra que lleva por título las *Leyes.* Si, a pesar de ello, toma muchas cosas de esta fuente,[1225] no es porque no establezca un deslinde nítido entre ambas clases de conceptos, sino por el motivo que informa su *paideia.* El concepto que él tiene de la legislación es un concepto fundamentalmente educativo; pero eso enfoca esta idea con la suficiente amplitud para que su obra, que no se destina a figurar en tablas de bronce sobre las murallas de la ciudad, sino que es una creación literaria, abarque también, en abundante medida, los usos y las costumbres. Detrás de esta parte de la obra hay, como lo demuestran las muchas e interesantes citas de costumbres (νόμιμα) de pueblos extranjeros en las *Leyes,* un estudio lo bastante extenso de las *nómima* helénicas y bárbaras para poder establecer un paralelo comparativo entre las verdaderas leyes.[1226] Es ésta una época en que llega a su punto culminante en Grecia el interés por la historia de las costumbres de la propia nación y de otros pueblos. Aristóteles fue el continuador de esta labor, cultivada indudablemente en la Academia, en relación con estos problemas.

Platón gradúa la educación de la juventud por periodos. Desde los tres años

---

[1223] 264 *Leyes,* 793 A 10-C.

[1224] 265 *Leyes,* 793 D. Es evidente que todo esto se refiere a las leyes de Atenas, que guardaban un silencio completo acerca de tales cosas. Cf. 788 C.

[1225] 266 *Leyes,* 793 D.

[1226] 267 Platón menciona y pone como ejemplos νόμιμα (o ἐπιτηδεύματα) de los espartanos, los cretenses, los celtas, los iberos, los persas, los cartagineses, los escitas, los tracios, los saurómatas y de muchas otras ciudades y regiones griegas.

hasta los seis, los niños necesitan juegos. Ya en este periodo se debe luchar, mediante castigos, contra el reblandecimiento y el exceso de sensibilidad de la infancia. Los castigos no deben suscitar la cólera del niño a quien se aplican ni dejar impunes sus excesos.[1227] Los niños de esta edad, cuando se reúnan, deben inventar sus juegos, sin que éstos se les prescriban. Platón quiere que estas reuniones de niños se efectúen en los lugares sagrados de cada distrito (κώμη) de la ciudad. Con ello se anticipa a la conquista moderna 1061 de los jardines de niños. Las niñeras deberán vigilar en estos lugares la conducta de los niños confiados a su custodia. Ellas y todo el tropel o rebaño (ἀγέλη) de niños, como Platón lo llama con expresión espartana, se hallan bajo la inspección de una de las damas de la comisión de doce mujeres, elegidas para este fin por la comisión inspectora de matrimonios.[1228] Hasta los seis años, la educación de los niños y las niñas debe estar en manos de mujeres, en régimen de coeducación. A partir de los seis años, Platón establece la separación entre los dos sexos.[1229] La formación del niño debe educar al mismo tiempo la mano derecha y la izquierda, no una sola, como ocurre hoy.[1230] Ahora se extiende la educación gimnástica, reducida al mínimo en los años anteriores.[1231] Se practica a base de la danza y de los ejercicios en corro, suprimiéndose todo lo que no sea útil en ella para la posterior instrucción militar.[1232] Esto se refiere, indudablemente, a una gran parte de la atlética de aquellos tiempos, que acabó por convertirse en un fin en sí. Por otra parte, de lo que Platón dice más adelante sobre el nombramiento de profesores de gimnasia deducimos que tendía a desarrollar extraordinariamente el concepto de la gimnasia en el aspecto de los ejercicios militares, por cuya razón en el estado de las *Leyes* apenas queda en pie más que el nombre de la famosísima gimnasia griega.[1233] Esta obra nos habla de profesores especiales retribuidos y designados para la enseñanza del tiro con arco y del lanzamiento, de la

---

1227 268 *Leyes*, 793 D 7-E.

1228 269 *Leyes*, 794 A-B.

1229 270 *Leyes*, 794 C.

1230 271 *Leyes*, 794 D 5-795 D. Como ejemplo que demuestra la posibilidad de este tipo de educación de la mano derecha y la izquierda se citan las costumbres de los escitas, 795 A.

1231 272 *Leyes*, 795 D *6 s.*

1232 273 *Leyes*, 796 A.

1233 274 *Leyes*, 813 C 6 s. Cf. sobre los maestros de especialidades, 813 E.

esgrima con armas ligeras y pesadas, de la táctica y de toda clase de movimientos de cuerpos de ejército, de instalación de campamentos, de equitación, etcétera. Platón declara expresamente que incluye todas estas cosas en el concepto de "gimnasias".[1234] Esto se refiere ya, sin duda, a una etapa posterior de la educación, pero sólo poniéndolo en relación con lo que dice acerca de los rudimentos de la gimnasia se obtiene la perspectiva en la que deben situarse las normas que da Platón sobre la necesidad de restringir la atlética. Lo que él desea que se cultive es un estilo distinguido y libre de hombre, para lo cual constituye un medio importante la gimnasia, en la forma en que él la exige. Nos habla de revivir las antiguas danzas de armas, como la de los Curetes en Creta, los Dióscuros en Esparta y las de Deméter y Core en Atenas.[1235] Esto nos recuerda que ya Aristófanes, en *Las nubes,* había censurado la decadencia de estas danzas, como un signo del descenso de la antigua *paideia.*[1236] Platón ve con los ojos del espíritu a la juventud, cuando aún no toma parte en la guerra, desfilar con armas 1062 y con rosas en las solemnes procesiones en honor de los dioses, como nosotros la vemos, representada en figuras ideales, en los frisos del Partenón, y la hace medir sus fuerzas en los juegos agonales y pre-agonales.[1237]

La misma tendencia a vigorizar el espíritu guerrero que revela aquí la teoría de Platón, puede observarse en la realidad política de aquel tiempo. El servicio militar obligatorio de todos los ciudadanos no era sólo, por sus orígenes, una institución espartana, sino también la base jurídica en que se fundaba la existencia cívica de la democracia ateniense. No sólo no era considerada como antidemocrática, sino que se veía en ella, por el contrario, la premisa evidente de las libertades de que disfrutaba todo ciudadano de este estado. Dada la frecuencia de las guerras que Atenas se vio obligada a librar en el siglo v, en la época de su mayor potencia, el cumplimiento de este deber se imponía como algo evidente por sí mismo. Con la aparición del régimen de los mercenarios en el siglo iv, comienzan las quejas generales sobre la decadencia de la capacidad y el espíritu defensivos de los ciudadanos.[1238] Sin embargo, se mantuvo subsistente el servicio obligatorio de

---

[1234] 275 *Leyes,* 813 D 6.

[1235] 276 *Leyes,* 796 B.

[1236] 277 Cf. *supra,* pp. 337 s.

[1237] 278 *Leyes,* 796 C-D.

[1238] 279 ISÓCRATES, *Areop.,* 82; DEMÓSTENES, *Fil, i, passim.*

dos años para los efebos, y no sólo eso, sino que, además, a la vista de aquel hecho, se consideraba como una exigencia de importancia mayor que antes para la educación de la juventud. Muchos autores se han creído obligados a admitir que el estado ateniense, en el periodo que sigue a la batalla de Queronea, llegó incluso a adaptar prácticamente sus normas legislativas sobre la educación de los efebos a las sugestiones que Platón daba en las Leyes.[1239] Pero esta hipótesis no puede mantenerse si se tiene en cuenta la antigüedad de las instituciones de la *efebía,* las cuales se remontan, según puede comprobarse, a tiempos muy remotos.[1240] Sin embargo, el espíritu que informa las *Leyes* de Platón y el que se abre paso en la democracia ateniense un siglo después de la aparición de esta obra, en la época de las reformas de Licurgo, es el mismo. Pero entonces ya se había perdido definitivamente la libertad. El remedio se aplicó demasiado tarde para que pudiera surtir efecto, pues la gran masa de los ciudadanos sólo comprendió la necesidad de reforzar su capacidad defensiva cuando se vio ante el hecho consumado de la derrota que acabó para siempre con la democracia ateniense.

Tras la gimnasia venía la música.[1241] Parece como si no hubiese por qué volver a tratar este tema, después de haberlo examinado en el libro segundo de las *Leyes,* en relación con el problema de la habituación prematura de las buenas sensaciones agradables.[1242] En el libro 1063 séptimo, Platón se sitúa en el mismo punto de vista para abordar la educación musical. Esto *es* lo que distingue, precisamente, la mayor parte de lo que dice en las *Leyes* acerca de este aspecto de la educación de las manifestaciones correspondientes de la *República.* En la *República,* a Platón le interesaba especialmente aplicar las nuevas ideas morales y metafísicas de su filosofía como pauta para contrastar el contenido y la forma de las artes músicas; en las *Leyes,* por el contrario, el interés del filósofo versa, como más arriba veíamos, sobre la fundamentación psicológica de la obra educativa y arranca, por tanto, de la modelación de lo inconsciente.[1243] Mientras que todavía en el segundo libro de las *Leyes* aparece

---

[1239] 280 WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athen,* t. i, p. 353.

[1240] 281 Cf. J. O. LOFBERG, "The Date of the Athenian Ephebeia", en *Classical Philology,* vol. xx, pp. 330-335.

[1241] 282 *Leyes,* 796 E.

[1242] 283 *Leyes,* 659 D s. Cf. 673 B 6, donde se declara terminada la discusión acerca de la música.

[1243] 284 Cf. *supra,* pp. 1016, 1032 *ss.*

en primer plano el problema de la norma y el diálogo se detiene largo tiempo en la cuestión de saber quién enjuicia de un modo certero los asuntos de arte,[1244] en el libro séptimo Platón procede ya legislativamente y coloca ante todo la idea de aprender deleitándose.[1245] Esta idea había sido expresada ya en la disquisición preliminar,[1246] pero ahora Platón inicia una nueva declaración de fondo acerca del valor educativo del juego, que hasta entonces había sido totalmente ignorado en todas las ciudades.[1247] Ya sea que estas repeticiones fuesen de por sí inherentes al carácter del estilo Platónico y del *ethos* educativo o que obedezcan al hecho de tratarse de una obra inacabada, lo cierto es que apuntan claramente a la idea que a Platón le importa subrayar. El problema del juego debió de preocuparle en su vejez con mayor intensidad que nunca, y concretamente como medio para el temprano desarrollo de un *ethos* adecuado. En los juegos de los niños de tres a seis años concedía plena libertad a la capacidad infantil de inventiva.[1248] Pero a partir de esta edad prescribe juegos fijos, informados por un espíritu muy concreto. La premisa más importante de toda educación es la estabilidad de las normas y la permanencia de las instituciones del estado que han de velar por la buena tradición. Por eso en las *Leyes* se preocupa de razonar las orientaciones trazadas ya en la *República* y encaminadas a mantener pura la tradición musical y, en relación con ella, a habituar desde muy pronto a los niños a formas fijas en sus juegos. Éstos deben permanecer invariables, al margen de la moda, la arbitrariedad y el afán de experimentación, que Platón, parece considerar como características de su tiempo.[1249] La palabra "antiguo" no debe implicar nada despectivo, como ocurre en la era actual, en que tanto cambian las modas.[1250] Nuevos juegos implican un nuevo espíritu en la juventud, el cual, a su vez, exige leyes nuevas. Todo cambio es de suyo peligroso (a menos que se trate de cambiar lo malo), lo mismo si se produce en lo tocante al 1064 clima que si se refiere a la dieta corporal o al carácter interior de la

---

[1244] 285 *Leyes*, 658 E. Cf. *supra*, p. 1036, n. 103.

[1245] 286 *Leyes*, 797 A s.

[1246] 287 *Leyes*, 643 B-C, 656 C.

[1247] 288 *Leyes*, 797 A 7.

[1248] 289 *Leyes*, 794 A.

[1249] 290 *Leyes*, 797 B-C.

[1250] 291 *Leyes*, 797 C 5-D.

persona.[1251]

He aquí por qué Platón intenta estabilizar las formas de expresión de los juegos humanos, los ritmos y las canciones, considerándolos sagrados y, por tanto, intangibles e invariables,[1252] con arreglo al precedente, más arriba mencionado, del arte egipcio.[1253] Desde un punto de vista histórico, esto equivaldría a revocar toda la evolución de la poesía fuera del marco de la poesía hieráticamente vinculada del Oriente, es decir, la verdadera poética de los griegos, y hacer imposible la poesía como expresión del individuo. En efecto, las *Leyes* prohiben todo lo que no sea canciones y danzas oficiales. La palabra *nomos* tiene en griego la doble acepción de ley y de canción. Platón quiere identificar totalmente ambas acepciones. Las canciones reconocidas en su sistema educativo deben tener el valor de leyes, a las que nadie puede tocar.[1254] Una serie de normas fundamentales regulan su *ethos*, su forma, su fin y su objeto.[1255] Para su selección se instituye una autoridad, facultada también para modificar la redacción de lo que no esté de modo completo asimilado por el uso, indudablemente en el sentido de aquellas modificaciones que el propio Platón proponía más arriba con referencia a la elegía de Tirteo.[1256] Las normas que se dan para los poetas vivos, que deberán tener siempre presente como pauta el espíritu de las leyes, están concebidas solamente, sin duda alguna, con vistas a la época subsiguiente a la fundación del nuevo estado, ya que después no debe introducirse ni la más mínima modificación en las canciones admitidas. Esta tradición sólo deja margen, a lo sumo, para poesías de ocasión como los himnos y los encomios a conciudadanos dignos de ser honrados, y aun éstos deben limitarse a personas ya muertas que hayan dado pruebas de su *areté* hasta el final de sus días.[1257]

Tal como Platón se representa prácticamente el nuevo orden de su estado,

---

1251 292 *Leyes*, 797 D.

1252 293 *Leyes*, 798 B-D; carácter sagrado de las canciones y las danzas, 799 A.

1253 294 *Leyes*, 656 D. Cf. 797 A.

1254 295 *Leyes*, *199* E-800 A
1255 296 *Leyes*, 800 B-801 E.

1256 297 *Leyes*, 801 D, 802 B. Cf. la refundición de las poesías de TIRTEO, Cf. su*pra*, p. 1024.

1257 298 *Leyes*, 801 E-802 A.

vemos que en él se combinan la firmeza absoluta y constante de la tradición con las variaciones impuestas por la necesidad. Toma el año del calendario como unidad básica del ciclo cronológico de la vida y asigna a cada divinidad de rango superior o inferior su festividad fija, que debe honrarse mediante sacrificios y oraciones.[1258] Establece canciones y actitudes y gestos rítmicos especiales para cada festividad, los llamados "esquemas", palabra que los griegos solían emplear también regularmente en otras ocasiones para describir la esencia de lo rítmico.[1259] El orden de vida ideal que se traza 1065 en las *Leyes* sólo es comparable al año eclesiástico de los católicos, con sus ritos sagrados y liturgias fijos para cada día del año. El paralelo, que ya nos salía al paso más arriba,[1260] se reitera de nuevo en esta consecuencia que Platón saca de su idea fundamental. Cuando tratamos de representarnos el edificio educativo de Platón como un estado nos parece sorprendente, pero cuando pensamos en la más grande institución educativa del mundo posclásico, en la Iglesia católica, vemos que la última obra de Platón es una especie de anticipo profetice de muchos rasgos esenciales del catolicismo.[1261] Lo que hoy aparece desdoblado como estado e iglesia formaba todavía, para Platón, dentro del concepto de la *polis,* una unidad. Pero nada contribuyó tanto a desintegrar esta unidad y a crear un reino espiritual junto al terrenal y por encima de él como las inmensas exigencias que Platón plantea a la potencia espiritual educativa de la sociedad humana. El estado que él construye tomando como centro su idea de la educación va acercándose rápidamente, en la trayectoria

---

1258 299 Leyes 799 A

1259 300 *Leyes,* 802 E 5. Cf. *supra,* pp. 127ss.

1260 301 Cf. *supra,* pp. 1034 *s.*

1261 302 Entre los rasgos de la *paideia* Platónica que corresponden a la estructura espiritual de la Iglesia católica figuran, además de la gran importancia que se concede a las normas fijas en la conducta, los cánticos y los movimientos en el culto divino, sobre todo el hecho de que Platón base toda la vida y la educación del hombre sobre un sistema de teología, tomando como medida exclusiva de todas las cosas a Dios y lo que pueda ser grato a Él. Platón castiga con pena de muerte a los que nieguen la verdad del sistema y duden de la existencia de Dios: Cf. *Leyes,* lib. x, 907 D-909 D. Toma como punto de partida para ello la forma de la querella por ateísmo que existía ya en el antiguo estado de policía. Pero mientras que este estado había condenado a muerte a Sócrates por negar a los dioses de la *polis,* el estado Platónico de las *Leyes* invierte la cosa y condena a muerte a quien no crea en el nuevo Dios proclamado por Sócrates. Claro queda que Platón está convencido de que quien se someta durante largos años a la terapéutica filosófica del alma que él prescribe para los que nieguen a Dios antes de renunciar a ellos como incurables, no podrá menos de reconocer y admitir la verdad de la doctrina del bien eterno como base de la sociedad.

que sigue desde la *República* hasta las *Leyes,* al tipo espiritual del dominio sobre las almas, que más tarde habrá de realizar la Iglesia. Sin embargo, Platón no pierde nunca de vista su concepción fundamental de que este reino es, sencillamente, la naturaleza íntima del hombre, puesta en acción bajo una dirección superior: el imperio de lo que hay de superior en nosotros sobre lo inferior, tal como él lo establece en los axiomas de las *Leyes* como postulado fundamental.

Habrá quien piense que el hacer desembocar así los juegos infantiles y sus formas en lo grandioso representa la exaltación gigantesca de una idea certera en sí, pero desplaza el centro de gravedad de la existencia de aquellos asuntos que solemos tomar muy en serio al terreno de lo que generalmente consideramos como un simple aditamento de la vida. Platón no ignora esta consecuencia y opera el trueque de valores con palabras solemnemente religiosas que lo enlazan a la idea teocéntrica fundamental de su legislación. Al comienzo 1066 de su obra, había dicho que el hombre era un juguete de Dios.[1262] Si ponemos esta imagen en relación con la idea del preámbulo a las leyes, en la que declara que Dios es la medida de todas las cosas.[1263] se llega a la conclusión que él mismo proclama aquí: la de que la vida del hombre no merece ser tomada en serio. En realidad (φύσει) sólo merece ser tomado en serio Dios, y en el hombre solamente aquello que tiene de divino.[1264] Y esto es el *logos,* a través de cuyo hilo mueve Dios a los hombres. El hombre es, en su forma suprema, un juguete de Dios[1265] y la vida a que debe aspirar es la de representar su juego del modo que más complazca a la divinidad.[1266] Lo humano perdería su valor propio y sustantivo sin esta perspectiva de lo divino. La guerra y los litigios, en especial, no constituyen ya la parte verdaderamente seria de la existencia. No son "ni juego (παιδια) ni cultura (παιδεία) alguna digna de mención, que es lo que nosotros consideramos que debe ser tomado más en serio". Por eso el hombre debiera reputar como lo fundamental la vida pacífica, puesto que decimos que hacemos la guerra para

---

1262 303 *Leyes,* 644 D.

1263 304 *Leyes,* 716 C.

1264 305 *Leyes,* 803 B-C.

1265 306 Cf. *Leyes,* 644 D 7-645 B. Platón vuelve a apoyarse expresamente en esta imagen en 803 C y 804 B.

1266 307 *Leyes,* 803 C, E.

disfrutar la paz.[1267] La vida debiera ser toda ella un continuo servicio divino, con sacrificios, cantos y danzas para ganar la voluntad de Dios. El defenderse contra los enemigos constituye, paralelamente a eso, un deber inexcusable para cuyo cumplimiento se halla mejor preparado que nadie el hombre educado en este espíritu.[1268] Las órdenes caballerescas y monásticas de la Edad Media son, quizá, las que más fielmente se han ajustado a este doble ideal.

Dentro del conjunto del estado Platónico de las *Leyes* que, al menos contemplado con los ojos del liberal siglo XIX, nos parece tan alejado del espíritu moderno, encontramos toda una serie de postulados de extraordinaria modernidad, como son la escolaridad general obligatoria,[1269] el deporte de la equitación para la mujer,[1270] la construcción de escuelas y plazas públicas para la práctica de la gimnasia,[1271] la coeducación,[1272] que en la *República* Platón reservaba para los guardianes, la rigurosa división del tiempo en las faenas del día[1273] y el trabajo nocturno, completamente desconocido de los griegos, para las gentes que ocupen puestos de dirección en la vida pública y privada,[1274] la fiscalización de los maestros[1275] y la creación de una autoridad suprema del estado en materia de enseñanza, con un ministro de educación a la cabeza.[1276] En este pasaje, Platón da por 1067 supuesta, simplemente, la existencia del παιδείας ἐπιμελητής. La institución

---

1267 308 *Leyes*, 803 D.

1268 309 *Leyes*, 803 E.

1269 310 *Leyes*, 804 D.

1270 311 *Leyes*, 804 E.

1271 312 *Leyes*, 804 C.

1272 313 *Leyes*, 805 C.

1273 314 *Leyes*, 807 D 6-E.

1274 315 *Leyes*, 807 E.

1275 316 *Leyes*, 808 E.

1276 317 En *Leyes*, 809 A, dice Platón del supremo funcionario puesto al frente de la educación del estado: ὁ τῶν νομοφυλάκων ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἀρχὴν ἡρημένος; en 809 B 7 y 813 C 1: παίδων ἐπιμελητής; en 811 D 5 y 812 E 10: παιδευτής, y en 813 A 6: ὁ περὶ τὴν μοῦσαν ἄρχων.

de este cargo como tal aparece ya en el libro sexto de las *Leyes,* en la designación de los cargos (ἀρχῶν κατάστασις), sobre que versa este libro. Recordaremos aquí, brevemente, que al pasar de los preámbulos a la legislación en sentido estricto (755 A 5), Platón distinguía dos clases de leyes: leyes que versan *sobre* la organización administrativa y leyes ejecutivas *para* la administración del estado. Los funcionarios encargados de la música y la gimnasia se designan en 764 C *s.,* tras de la cual viene (765 D), como remate, la institución del cargo más importante en materia educativa: el del ministro de enseñanza. Este funcionario no deberá tener menos de cincuenta años. Ya en esta parte, que nosotros llamaríamos constitucional, subraya Platón con palabras solemnes (766 A) la importancia fundamental que la *paideia* tiene en el estado de las *Leyes* y razona así la creación, que a los griegos tenía que parecer sorprendente, de un cargo completamente nuevo, expresión visible de la posición central asignada a la *paideia* en este estado. Platón inculca tanto a los electores como al elegido la idea de que el puesto del supremo funcionario en materia de educación es "con mucho, el más importante de todos los cargos supremos del estado" (765 E 2). Con la institución de esta suprema autoridad educativa, el legislador trata de impedir que la educación llegue a convertirse nunca "en algo secundario" dentro de su estado. La elección del ministro de enseñanza se rodea de una especialísima solemnidad y de un aparato muy complicado. Todos los funcionarios, con excepción de la *bulé y* de los *pritanos,* se congregan en el santuario de Apolo y eligen en votación secreta al miembro del consejo secreto de estado (νυκτερινὸς σύλλογος), al "guardián de la ley" (νομοφύλακες) que cada cual considere más capaz para regentar los asuntos de la educación. En la prueba para contrastar la dignidad de la persona elegida (δοκιμασία) no participan sus más cercanos colegas. La duración de su cargo es de cinco años, al cabo de los cuales el titular del puesto no será reelegible. Pero, al abandonar estas funciones, se incorporará como miembro permanente al consejo nocturno de estado, al que pertenecerá, naturalmente y de un modo automático, en primer lugar como inspector general (ἐπιμελητής) de la *paideia.* Pero dejamos esta digresión de carácter constitucional para tratar de las funciones asignadas al ministro de educación.

Surge ahora el problema de saber cómo ha de ser educado el funcionario supremo que tiene a *su* cargo la educación.[1277] Deberá hallarse provisto de las instrucciones más minuciosas que sea posible, 1068 para que, a su vez, pueda

[1277] 318 *Leyes,* 809 A 6. El educador del supremo funcionario de la educación es la ley misma.

servir de intérprete y educador a los demás.[1278] La base de su instrucción habrán de ser los preceptos sobre danzas corales y cantos, pues la educación religiosa sirve de marco a todo lo demás.[1279] Pero, además de esto, los hijos de todos los ciudadanos libres —que es a quienes las *Leyes* se refieren— deberán adquirir muchos conocimientos. A este propósito se trata de la lectura y la escritura, del manejo de la lira y de la lectura de los poetas que no son materia de cantos y danzas.[1280]

Platón se detiene especialmente en el método de la enseñanza de los poetas y censura la tendencia a saber muchas cosas que en su tiempo y en esta materia solía considerarse como cultura.[1281] La gente aprendía de memoria poemas enteros, como confirman otras fuentes de la misma época,[1282] tendencia que obedecía a la concepción de la poesía como enciclopedia de todo el saber, que Platón combate en la *República?*[1283] Él es quien, frente a esta corriente, aconseja, por vez primera en la historia de la enseñanza, la composición de libros de lectura en que se recoja una selección de lo mejor.[1284] Para no recargar la memoria demasiado, cree que sólo deben asimilarse trozos sueltos de obras poéticas. La selección deberán hacerla los maestros, con vistas al paradigma de las *Leyes*.[1285] Al llegar aquí, el autor abandona por un momento la ilusión del diálogo real y lo concibe como una obra literaria. Son páginas dictadas por la inspiración divina, al igual que otra creación poética cualquiera; más aún, Platón las equipara expresamente a la poesía versificada, y constituyen uno de los testimonios más importantes de su conciencia propia como artista.[1286] No solamente se aconseja que los educandos lean las *Leyes* como poesía del más alto estilo, sino que los

---

[1278] 319 *Leyes*, 809 B.

[1279] 320 Cf. *Leyes*, 800 A s., donde se dan normas precisas encaminadas a crear una tradición fija en cantos y danzas.

[1280] 321 *Leyes*, 809 E-810 C.

[1281] 322 *Leyes*, 810 E.

[1282] 323 Cf JENOFONTE, *Simp*., *iii*, 5.
[1283] 324 *Rep*., 598 E, 599 C. Cf. JENOFONTE, *Simp*., iv, 6.

[1284] 325 *Leyes*, 811 A.

[1285] 326 *Leyes*, 811 C s., especialmente D 5.

[1286] 327 *Leyes*, 811 C 6-10.

maestros deberán formar también en ellas su criterio para juzgar la verdadera poesía y estudiarla del modo más concienzudo.[1287] El supremo funcionario de educación del estado deberá elegir sus colaboraciones y el personal de enseñanza, tomando como pauta su grado de comprensión de esta obra y de las concepciones en ella expuestas. Quien no sea capaz de coincidir interiormente con el espíritu de estas *Leyes,* no será apto para educar ni podrá ocupar un cargo en el estado Platónico.[1288] Al fondo vemos acechar, por naturaleza, el peligro de que muchos elogiasen esta obra simplemente con la mira de ocupar un cargo. Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que Platón desea que se la considere como el código de toda la sabiduría educativa y como cantera 1069 inagotable de materiales de cultura. Con esta intención, pone la obra en manos de todos los gramáticos.[1289]

No vamos a exponer aquí la instrucción que debe recibir, según las *Leyes,* después del maestro de literatura, el maestro de música o citarista.[1290] ni el modo como el reglamento de gimnasia y de *orquéstica* traduce prácticamente las ideas generales ya expuestas (Cf. *supra,* pp. 1062 ss.) por nosotros.[1291] En estos capítulos aparecen, naturalmente, numerosos puntos de contacto con la *República* y con la previa exposición de este problema en los libros anteriores de las Leyes.[1292] La seriedad Platónica se trueca fácilmente en ironía y así, presenta a los poetas, a quienes acusa de imitar modelos y temas malos en sus melodías de danza y en sus canciones, su propia obra, las *Leyes,* como la más bella de todas las tragedias, ya que en ella se imita lo más hermoso y mejor de la vida.[1293] "Si vosotros sois poetas, también nosotros lo somos, y del mismo género —les dice.[1294] Nosotros, los filósofos, somos vuestros competidores. Os hacemos la competencia con el más hermoso de los dramas que el verdadero *nomos* puede producir, si nuestra esperanza no nos engaña. .

[1287] 328 *Leyes,* 811 E.

[1288] 329 *Leyes*, 811 E 6-812 A I.

[1289] 330 Esta designación del maestro en poesía figura en 812 B.

[1290] 331 *Leyes,* 812 B s.

[1291] 332 *Leyes, 813 B s.*

[1292] 333 Debe consultarse sobre todo el libro segundo.

[1293] 334 *Leyes,* 817 A-B.

[1294] 335 *Leyes*, 817 B 6 s.

. Os invitamos, ¡oh, retoños de las blandas musas!, a que llevéis vuestras canciones ante el arconte para que sean comparadas con las nuestras, y si resultan ser tan buenas o mejores que ellas, haremos un coro en vuestro honor, pero de otro modo, ¡oh, amigos!, no podremos hacerlo." La obra escrita de Platón envuelve desde el primer momento una rivalidad con la poesía de viejo estilo; esta rivalidad es la premisa de los ataques que en la *República* se dirigen contra los poetas clásicos. La introducción legal de las propias obras de Platón como objeto de enseñanza en las escuelas y en las orquestas de su estado del porvenir, en vez de los poetas antiguos, es el último paso lógico y consecuente dado en este camino. Dejando a un lado el problema de la viabilidad de semejante postulado, no cabe duda de que nos ayuda poderosamente a comprender el sentido de la obra de Platón: el filósofo se convierte en poeta para crear la nueva *paideia* y erige el estado concebido por él sobre su propia obra. Para desentrañar el contenido de verdad y la ironía que se encierran en los dos puntos de vista adoptados acerca de sí mismo, es necesario poner estas manifestaciones en relación con las del *Fedro* y las de la *Carta séptima,* donde Platón parecía negar casi toda la importancia de la palabra escrita.[1295]

Es instructivo ver cómo el filósofo que en la *República* fundaba la cultura de los regentes sobre la dialéctica y las matemáticas, se detiene a cavilar en las Leyes sobre si este tipo de saber es realmente aconsejable 1070 en la cultura para el pueblo. Se comprende fácilmente que no considere aplicable a la educación general de los ciudadanos la formación concienzuda de largos años en las matemáticas y la astronomía, que exige para los supremos dirigentes del estado.[1296] Pero no se contenta tampoco con una educación general a base de gimnasia y de música, como la antigua *paideia,* sino que añade a estas materias, por vez primera, una cultura elemental de tipo

1295 [336] *Fedro*, 277 E; *Carta VII*, 341 C.

1296 [337] *Leyes,* 818 A, revela que Platón postula también en las Leyes el "conocimiento exacto" de las ciencias matemáticas (ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα) por "unos pocos" (τινες ὀλίγοι). La palabra ακρίβεια guarda una relación consciente con la expresión ἀκριβεστέρα παιδεία, con la que en el libro duodécimo (965 B) se designa la cultura del regente futuro. Es una expresión tomada directamente de la *República,* donde Platón, 503 D 8, había designado también la cultura del regente como παιδεία ἡ ἀκριβεστάτη. Entre la educación del regente expuesta en las *Leyes* y la expuesta en el libro séptimo de la *República* no media, pues, en este respecto, diferencia alguna. Lo que Platón exige de la *matemática* en el libro séptimo de las *Leyes* corresponde al nivel de la cultura popular (σμικρὰ παιδεία) : Cf. 735 A 4.

realista. Con ello se satisfacen las exigencias cada vez mayores de la época en lo referente a la formación de la inteligencia. Pero, además, Platón persigue con esto una finalidad más alta. Estas ciencias han adquirido ahora una importancia directa, que antes no poseían, para la concepción del mundo.[1297] Cuando Platón dice que para la educación del pueblo sólo es necesario conocer los rudimentos de la aritmética y del cálculo de las líneas y las superficies,[1298] a primera vista parece coincidir con la limitación que Sócrates quería imponer en estas materias a la *paideia.*[1299] Sin embargo, Sócrates pensaba al decir esto en las necesidades del futuro político, mientras que Platón se refiere a la cultura elemental. Ésta no se había concebido nunca desligada totalmente de la enseñanza de la aritmética, pero el mínimo de matemáticas que Platón considera necesario trasciende visiblemente de ese límite. Representa un nuevo triunfo de la ciencia matemática, que después de conquistar la cultura superior se impone ahora en la cultura elemental. Esta imposición en todas las fases de la cultura es lo que explica que las matemáticas se hayan familiarizado antes que ninguna otra ciencia con la necesidad pedagógica de exponer sus conocimientos en distintos grados de asequibilidad con vistas a cada etapa de la educación, sin sacrificar por ello lo más mínimo la exactitud de su método.[1300] Platón se halla, manifiestamente, tan penetrado por las matemáticas modernas de su tiempo, que razona su postulado de la enseñanza elemental de las matemáticas remitiéndose directamente a los más recientes descubrimientos de la investigación 1071
griega. El extranjero ateniense dice abiertamente que él no conoció sino en edad muy avanzada las doctrinas que se trata de infundir a toda la nación griega a través de la escuela primaria; añade que considera una vergüenza que un pueblo culto como el griego se halle en este respecto por debajo de los egipcios.[1301] Dice esto refiriéndose al problema de la mensurabilidad de las

---

[1297] 338 Cf. *Leyes,* 967 A s.

[1298] 339 *Leyes,* 817 E.

[1299] 340 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 7, 2 *s.* Cf. *supra,* pp. 425 *s.*

[1300] 341 Cf. lo que se dice en *Leyes,* 818 C-D, sobre la necesidad de la metafísica y sobre el orden que debe seguirse en los estudios matemáticos. Esto presupone una sistemática pedagógica ya desarrollada. El carácter humanístico de estos estudios, se subraya también en la *Epinomis,* 987 C. La idea aparece por primera vez en *Rep.*, 522 E. Cf. *supra,* p. 702.

[1301] *342* *Leyes,* 818 B-819 D. Platón dice que cuando él aprendió algo en relación con esto a una edad relativamente avanzada, estaba avergonzado "de toda Grecia": Cf. 819 D 8, 820 A 9, 820 B 3-4.

líneas, las superficies y los cuerpos entre sí.[1302] Lo que Platón expone aquí responde, evidentemente, a una información nueva en su tiempo sobre el nivel de conocimiento de las matemáticas egipcias. Este conocimiento lo debía probablemente a Eudoxo, que había vivido y observado largo tiempo en Egipto.[1303] También tiene que descansar de modo necesario en un testimonio directo lo que Platón dice acerca de los métodos intuitivos aplicados por los egipcios en la enseñanza aritmética elemental, cuya imitación aconseja.[1304] Que su vehículo de información debió de ser Eudoxo lo confirma casi con caracteres de certeza el hecho de que Platón relacione esta referencia con la introducción de otra teoría desconocida también de los griegos por aquel entonces y que tenía la mayor importancia para el culto divino. Nos referimos a la teoría astronómica según la cual los llamados planetas ostentan sin razón alguna este nombre, puesto que no se mueven en el firmamento, como a primera vista parece, hacia adelante y luego en sentido inverso, sino que describen un movimiento de rotación siempre en el mismo sentido.[1305] Esta teoría había sido sentada por Eudoxo y a ella se debía el conocimiento, especialmente señalado por Platón en este punto, de que el planeta que parecía moverse con más lentitud, el planeta Saturno, era en realidad el más rápido de todos y el que recorría una órbita mayor.[1306] Platón relaciona este hecho astronómico con su concepción de los astros como seres animados o dioses visibles.[1307] Visto así, el error material se convierte en la grosera omisión de un tributo de honor merecido, que si tratándose de un simple corredor olímpico constituiría una gran injusticia, lo es mucho más tratándose del culto debido a un dios.[1308] Por donde el postulado 1072 de la

---

1302 343 *Leyes,* 819 E 10 s.

1303 344 Sobre la estancia de Eudoxo en Egipto para fines de estudio, Cf. DIÓGE-NES LAERCIO, VIH, 87.

1304 345 *Leyes,* 819 B 3.

1305 346 *Leyes,* 821 B-822 C.

1306 347 T. L. HEATH, *A Manual of Greek Mathematics* (Londres, 1931), p. 188. El llamado sistema "filolaico" del movimiento de la Tierra, que se dice que Platón aceptó ya en su ancianidad, no aparece señalado expresamente en este pasaje de las *Leyes.*

1307 348 Cf. *supra,* pp. 1051-53.

1308 349 *Leyes,* 822 B-C. La esencia de la religión, tal como los griegos la conciben, consiste sobre todo en rendir a los dioses los honores y alabanzas que les son debidos. Cf. *supra,* p. 25, donde se pone de manifiesto la relación entre esta actitud religiosa y la ética de la

enseñanza matemática y astronómica en la escuela primaria viene a desembocar directamente a la peculiar teología de las *Leyes,* que encuentra en la contemplación del eterno ciclo matemático de los astros una fuente fundamental de su fe en Dios.[1309] La función teológica de las *mathematas* y especialmente de la astronomía es esencial para Platón. En manifestaciones posteriores de las *Leyes,* consagradas a la prueba de la existencia de Dios, se pone de relieve expresamente el cambio histórico que convierte a la astronomía de mentalidad atea de siglos anteriores, a través de los modernos descubrimientos de esta ciencia, en un punto de apoyo del conocimiento de Dios.[1310] El reforzamiento de la enseñanza "realista" sirve, en último resultado, para fortalecer en el corazón de los ciudadanos la fe en Dios.[1311]

Platón encuentra su *polis* tan distinta de todo lo existente, que se impone por sí mismo el problema de saber cómo han de enfocarse sus relaciones con el resto del mundo. Puesto que no se trata de una ciudad marítima, no desarrollará un comercio digno de mención, sino que aspirará a la autarquía económica.[1312] Pero también en lo espiritual deberá aislarse contra todas las influencias fortuitas del exterior que puedan desviar la acción de sus leyes perfectas.[1313] Los viajes al extranjero sólo se autorizarán a los mensajeros,

---

nobleza en la Antigua Grecia.

1309 350 Cf. *Leyes,* 996 D, sobre las dos fuentes de la fe en Dios, una de las cuales es el conocimiento del curso matemático eternamente igual de los astros. La otra fuente es la experiencia interior de la vida del alma dentro de nosotros como un "ser en eterno fluir" (αἐναος ουσια). Cf. mi obra *Aristóteles,* pp. 188 *s.* Cierto que sólo los futuros regentes tenían por qué adquirir un conocimiento verdadero de las leyes astronómicas. Cf. 968 A.

1310 351 *Leyes,* 967 As.

1311 352 En 822 D, Platón hace seguir, de un modo curioso, después de las normas sobre la enseñanza en las disciplinas matemáticas, una larga digresión sobre la caza como *paideia.* Ésta forma el final de la legislación educativa del libro séptimo. Que este lugar, a continuación de la cultura intelectual, no es el más adecuado para tal materia, se comprende fácilmente, razón por la cual no hemos de tratar de ella aquí. Ya la hemos estudiado a propósito de la obra de Jenofonte sobre cinegética, puesto que ambos coinciden totalmente en cuanto a apreciar la importancia de la caza para la educación y sus doctrinas se explican y completan mutuamente. Cf. *supra,* p. 977.

1312 353 *Leyes,* 949 E. Cf. 704 B *s.,* donde se establece el carácter no marítimo y agrario de la *polis.*

1313 354 *Leyes,* 949 E 7.

embajadores y *theoroi.*[1314] En la última categoría Platón incluye no a los embajadores fijos, según la acepción tradicional de aquella palabra, sino a hombres en quienes vive algo del espíritu de la investigación científica, es decir, verdaderos "testigos" de la cultura y las leyes de otros hombres, dedicados a estudiar sosegadamente la situación reinante en el extranjero.[1315] Sin un conocimiento de los hombres, de los buenos y de los malos, ningún estado puede llegar a ser perfecto ni conservar sus leyes. La finalidad principal de estos viajes de estudios 1073 al extranjero es el hacer que los *theoroi* entablen relaciones con las pocas personalidades descollantes, "hombres divinos", que existen entre los muchos y con quienes merece la pena de hablar y llegar a entenderse.[1316] Podría pensarse que esto de reconocer que en el mundo, lo mismo en los estados bien organizados que en los peores. existían tales hombres, representaba para Platón una concesión nada fácil. Pero, aunque el estado mejor sea el terreno mejor abonado y más propicio para que esos hombres surjan y prosperen, sabemos por la *República* que la *tyché* divina hace posible también la aparición de este tipo de hombres, con carácter excepcional, en un medio hostil. El propio Platón vivió mucho tiempo ausente de Atenas, y la ley sobre los viajes o misiones al extranjero de los hombres más destacados espiritualmente obedece, según todos los indicios, a sus experiencias personales. Los griegos habían emprendido siempre viajes al extranjero para fines de cultura. Constituyen un fenómeno específicamente griego, al igual que la cultura misma, así concebida. Solón, después de deponer su cargo, hizo un viaje por Asia y Egipto "para informarse por sí mismo" (θεωρίης εἵνεκα), y su ejemplo fue seguido por muchos, como también había tenido en él otros predecesores. En la época de Platón, la época de la *paideia.* esta clase de viajes para fines culturales (κατὰ παίδευσιν ἐπιδημεῖν) se emprendían con frecuencia, y conocemos muchos ejemplos de ellos.[1317] Estos enviados deben informarse, en intercambio con

---

1314 355 *Leyes,* 950 D.

1315 356 *Leyes,* 951 A.

1316 357 *Leyes,* 951 B-C.

1317 357a ENEAS TÁCTICO, X 10. autor contemporáneo de materias militares, distingue corrientemente entre viajes culturales y viajes para fines de negocio. Da por supuesto que en todo tiempo residen en una ciudad (ἐπιδημεῖν) muchos extranjeros, sea para fines de cultura (κατὰ παίδευσιν), sea con otros fines relacionados con los negocios (κατ᾿ ἄλλην τινα᾿ χρείαν). La primera categoría de extranjeros se halla formada, indudablemente, en parte por "estudiosos" que vienen de fuera (Cf. ISÓCRATES, *Antid.,* 224; SEUDO HIPÓCRATES. *Demon.,* 19. menciona también los largos viajes que debían emprender con frecuencia tales estudiosos para escuchar a maestros prestigiosos), en parte por viajeros investigadores o

sus iguales del extranjero, acerca de cuáles leyes de su *polis* son las mejores y cuáles necesitan ser mejoradas. Esta misión sólo se encomienda a hombres experimentados, que hayan cumplido ya los cincuenta años.[1318] Al regresar a su país, se les concede libre acceso al supremo órgano de la autoridad, o sea al consejo secreto y nocturno de estado. Forman parte de él los titulares de las dignidades supremas del sacerdocio, 1074 los diez guardianes de las leyes más viejos, los supremos funcionarios ejecutivos, el ministro del culto y de enseñanza o "*epimeleta* de toda la *paideia*" y sus antecesores en el cargo que todavía vivan.[1319] La esfera de competencia de este consejo abarca la legislación y la educación; su misión consiste en mejorar estas materias.[1320] Quienes vuelvan del extranjero, después de haber observado de cerca las instituciones de otros hombres, deberán informar acerca de todas las sugestiones que hayan recibido de otros en materia de legislación y de educación y acerca de sus propias observaciones.[1321] Pero sus consejos deberán someterse a una severa crítica, para que su aplicación no sirva de vehículo a influencias perturbadoras.[1322] Tanto en la composición del consejo de estado como en los objetivos asignados a su funcionamiento y en la finalidad que se atribuye a los viajes de estudios de los *theoroi* se refleja la posición predominante que la *paideia* ocupa en el estado de las *Leyes*. Platón aspira a poner a su estado a salvo del peligro de estancamiento y a combinar la reglamentación autoritaria de la vida en el interior del estado con su receptividad elástica para asimilarse las sugestiones provechosas que pudiera recibir del exterior.

---

gente que viajaba para ver el mundo, ampliando de este modo su cultura. Esta clase de viajes, θεωρίης εἵνεκα, empiezan muy pronto entre los griegos. Los ejemplos más famosos nos los ofrecen Solón, Hecateo, Heródoto, Eudoxo y Platón.

[1318] 358 *Leyes,* 951 C 6. También en *Leyes,* 952 D-953 E, da Platón normas precisas sobre la admisión de extranjeros y sobre las categorías que deben ser admitidas. Entre ellos figuran, además de los comerciantes, visitantes y embajadores, como cuarta categoría, la que corresponde a los *theoroi* científicos, es decir, los sabios investigadores. Éstos tienen libre acceso al ministro de educación y a los sabios del país.

[1319] 359 *Leyes,* 951 D-E.

[1320] 360 *Leyes,* 951 E 5-952 A.

[1321] 361 *Leyes,* 952 B.

[1322] 362 *Leyes,* 952 C-D. La introducción de innovaciones perjudiciales en materia de *paideia* se castiga con la pena de muerte.

El consejo nocturno es el ancla del estado.[1323] Quienes la componen deben conocer la meta hacia la que tiene que orientarse el estadista.[1324] Reaparece aquí la estructura fundamental del estado de la *República.* Esta meta es lo que la *República* llama la idea del bien y lo que en las *Leyes* se designa, con una antigua expresión socrática, como la unidad de las virtudes.[1325] Sin embargo, ambos términos expresan lo mismo, pues cuando proyectamos la mirada sobre la unidad de las diversas formas de manifestar la bondad, a que llamamos *aretai,* es la idea del bien lo que enfocamos.[1326] El órgano estatal que
1075 en la *República* sirve de exponente a este conocimiento supremo, nervio del estado, son los guardianes. En las *Leyes,* esta misión corresponde al consejo nocturno. Platón dice de un modo expreso que sus componentes deberán poseer la "virtud íntegra" y, a la par con ella, aquella capacidad que es su principio espiritual cristalizador: el conocimiento filosófico de la unidad dentro de la multiplicidad.[1327] El hecho de que en la *República* se trate extensamente de este principio, mientras que las *Leyes* se limitan a insinuarlo, no representa una diferencia esencial, y aunque al comienzo hayamos dicho que en las *Leyes* falta la teoría de las ideas, no queremos dar con ello la razón a quienes lo interpretan en el sentido de la conocida hipótesis moderna según la cual Platón abandonó su teoría de las ideas en los últimos años de su

---

[1323] 363 *Leyes,* 961 C.

[1324] 364 *Leyes,* 961 E 7-962 B, sobre la meta (σκοπός). El órgano del estado que debe conocer la meta es el consejo nocturno (σύλλογος): 962 C 5. En la *República,* los regentes son definidos, en el mismo sentido, como aquellos que poseen conocimiento del paradigma, la idea del bien. Cf. *supra,* pp. 678 *ss.*

[1325] 365 *Leyes,* 963 A s. Platón parte aquí de las manifestaciones contenidas en los libros primero y segundo, que arrancaban del problema de la meta (σκοπός) de toda la legislación, sustituyendo la valentía —que era la meta del estado espartano— por la "*areté* total" (πᾶσα ἀρετή). Cf. *supra,* pp. 1024 ss. Esta definición de la meta sirve de base a toda la legislación Platónica, pero al final de la obra, donde volverán a decirse unas palabras acerca de la *paideia* de los regentes. Platón vuelve a dirigir expresamente nuestra mirada hacia esta meta.

[1326] 366 La "unidad de las virtudes" (963 A-964 C) es el viejo problema de Sócrates, que ya conocemos por los primeros diálogos de Platón. Cf. ROBÍN, *Platón* (París, 1935), p. 272. Esta "*areté* total" es idéntica al conocimiento del bien en sí. Cf. *infra,* n. 367.

[1327] 367 *Leyes,* 962 D. Aquí y en 963 B 4, Platón llama también a la unidad de la *areté,* sencillamente, "lo uno" (τὸ ἕν).

vida.[1328] De sus observaciones esquemáticas acerca de la educación de los regentes en el libro duodécimo de las *Leyes* se deduce precisamente, con la mayor certeza, la conclusión contraria. En este capítulo Platón se remite a la dialéctica,[1329] dando por supuesto que se trata de algo conocido de sus lectores; el volver a tratar de su valor cultural no habría significado más que repetir lo expuesto ya en la *República.* Pero la función modeladora de la dialéctica, la visión de conjunto de lo múltiple en lo uno, se designa inequívocamente con las viejas palabras y se ilustra a la luz del viejo problema socrático fundamental de la unidad de las virtudes.

En realidad, la raíz de que había brotado el pensamiento Platónico de hacer del conocimiento filosófico de lo uno en lo múltiple la cultura de los regentes y el fundamento del estado era precisamente este problema de la *areté,* y no otra idea cualquiera. En este punto cardinal, el pensamiento de Platón se mantiene inconmovible desde la primera hasta la última de sus obras. Y permanece también invariable en asignar a la *frónesis,* al conocimiento de esta unidad del bien como suprema norma, como ideal, el primer rango entre las virtudes.[1330] Los componentes del consejo nocturno no van a la zaga de los guardianes de la *República,* en lo que a su formación filosófica se refiere. Ésta consiste en la trinidad del conocimiento de la verdad y de la capacidad de expresarla en palabras y de adelantarse con hechos a la experiencia vivida del mundo.[1331] Platón subraya constantemente en las *Leyes* que el modelo de la acción constituye la verdadera médula de la *paideia.*[1332] La verdad que los regentes deben 1076 conocer es el conocimiento de los valores, es decir, de las cosas de las que merece la pena preocuparse con actos.[1333] Y este sistema de conocimiento de los valores culmina en el conocimiento de Dios, que es. como Platón nos enseña, la medida de todas las cosas.[1334] Para poder aplicar

---

[1328] [368] Así, Jackson, Lutoslawski y otros.

[1329] [369] *Leyes,* 965 C: το\ πρὸς μίαν ἰδέαν βλέπειν. La dialéctica se alude también allí al hablar de un "método más exacto".

[1330] 370 *Leyes,* 963 C 5-E. Cf. también 631 C 5.
[1331] [371] *Leyes,* 966 A-B.
[1332] [372] *Leyes,* 966 B.

[1333] [373] *Leyes,* 966 B 4: περι\ πάντων τῶν σπουδαίων. Esto recuerda la frase empleada por Platón en el *Protágoras* y en el *Gorgias* para caracterizar su nueva modalidad del "arte político": el "saber de las supremas cosas humanas". No otra cosa es el objeto sobre el que recae la educación de los regentes en las *Leyes.*

[1334] [374] *Leyes,* 966 C. Cf. 716 C.

prácticamente esta pauta en las leyes y en la vida, el legislador y los órganos del gobierno deberán poseer el conocimiento de Dios como el del ser y el valor supremos. Dios ocupa en el estado de las *Leyes* el lugar que en la *República* ocupaba el supremo paradigma que los gobernantes deben grabar en su alma: la idea del bien.[1335] No existe entre ambas ideas ninguna diferencia esencial, sino simplemente una diferencia de aspecto y del grado de conocimiento al que como objeto corresponden una y otra.[1336]

Las *Leyes* de Platón terminan con la idea de Dios, pero detrás de esta idea hay, como revela el libro décimo, toda una teología. Una historia de la *paideia* griega no tiene por qué entrar a analizar en detalle la estructura conceptual de esta teología. Es un problema que corresponde a una historia de la teología filosófica de los griegos y que nosotros trataremos, dentro de este marco, en otro lugar. La *paideia* de los griegos y su teología filosófica fueron las dos formas fundamentales a través de las cuales el helenismo influyó en la historia universal durante los siglos en que apenas se conservaba nada de la ciencia ni del arte griegos. Ambas cosas, la *areté* humana y el ideal divino, aparecen primitivamente entroncadas en Homero. Platón restaura este entronque en una fase distinta. Y donde esta síntesis se destaca con mayor nitidez y, además, con una claridad y una decisión cada vez mayores, es en sus dos grandes obras educativas, la *República* y las *Leyes*. El punto culminante de esta trayectoria es el final de las *Leyes,* al que debemos agregar el libro décimo, consagrado íntegramente al problema de Dios. La continuación histórica de la metafísica Platónica en la teología de Aristóteles y de otros discípulos de Platón (entre ellos el editor de las *Leyes* y el autor de la *Epinomis* que acompaña a esta obra) viene a confirmar que detrás de las sugestiones abocetadas que forman el final de esta creación Platónica se esconde nada menos que el proyecto de esta ciencia de las cosas supremas, como coronación y remate de todo saber humano.

1077

1335 375 *Rep.*, 484 C-D. Cf. la "enseñanza suprema" (μέγιστον μάθημα) en 505 A.

1336 376 El Dios que constituye la "medida de todas las cosas" (Cf. *supra,* p. 1051) es idéntico a "lo uno" (τὸ ἕν) que Platón define como el objeto del saber dialéctico de los regentes, en 962 D y 963 B 4. Éstos son, por tanto, filósofos exactamente lo mismo que los regentes de la *República,* y el punto culminante de su ciencia es en ambos casos el mismo: la teología. "Lo uno" de las *Leyes* es idéntico al "bien en sí" de la *República.*

Aquí no se acusa ninguna diferencia entre un simple saber cultural y un supremo saber esencial, como se ha intentado establecer en estos últimos tiempos,[1337] pues dentro del espíritu de Platón no puede concebirse ningún verdadero saber cultural que no teñirá su origen. su orientación y su meta en el conocimiento de Dios. Son dos. según declara Platón en este epílogo a su obra creadora sobre la tierra, las fuentes de que brota toda fe del hombre en la existencia de lo divino: el conocimiento de las órbitas cíclicas matemáticas, eternamente invariables, dentro de las que se mueven los cuerpos celestes, y el "ser que fluye eternamente" dentro de nosotros, o sea el alma.[1338] Desde Aristóteles, que encauzó de las *Leyes* de Platón hacia su teología estas dos fuentes de la certeza de Dios, hasta la *Crítica de la razón práctica* de Kant, que al final de todas las ideas teóricas encaminadas a derrocarlo vuelve a desembocar prácticamente en él, la humanidad no ha llegado a remontarse nunca con filosofía sobre este conocimiento.[1339] De este modo, el esfuerzo de Platón, prolongado a lo largo de toda su vida, por descubrir los verdaderos e inconmovibles fundamentos de toda cultura humana, conducen a la idea de lo que está más alto que el hombre y es. sin embargo, su verdadero yo. El antiguo humanismo, bajo la forma que reviste en la *paideia* Platónica, encuentra su centro en Dios.[1340] El estado es la forma social que la tradición histórica del pueblo griego ofrecía a Platón para estampar en ella esta idea. Pero al infundirle su nueva idea de Dios como medida de todas las cosas, lo convertía de una organización terrena local y temporal en un reino ideal de Dios tan universal como su símbolo, los astros divinos animados. Sus cuerpos irradiados son las imágenes de los dioses, los *agalmata,* que el platonismo sustituye a las figuras de los dioses humanos del Olimpo. Y estos dioses no se hallan confinados en estrechos templos levantados por la mano del hombre, sino que su luz resplandece, anunciando al Dios uno, supremo e invisible,

---

[1337] 377 MAX SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung;* (Bonn, 1925), pp. 32-39.

[1338] 378 *Leyes,* 966 D.

[1339] 379 Estos hechos, dignos de que se reflexione acerca de ellos, han sido reunidos y enjuiciados en mi obra *Aristóteles,* pp. 187 *s.*

[1340] *380* *Leyes,* 967 D. "Sin el conocimiento de lo divino, que fluye de aquellas dos fuentes (Cf. *supra.* n. 378), ningún hombre puede llegar a la inquebrantable adoración de Dios." Y en esta verdadera adoración de Dios culmina la cultura total humana en las *Leyes* de Platón. El final cumple, por tanto, lo que el autor había prometido al principio de la obra (Cf. *Leyes,* 643 A), donde esta *paideia* se definía, adelantándose al resultado de la investigación, como el camino hacia Dios.

sobre todos los pueblos de la tierra.

XI. DEMOSTENES: LA AGONIA Y TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO-CIUDAD

1078

DEMOSTENES fue para los siglos que siguieron a su resurrección en la época del Renacimiento, lo que ya había sido para el organizador de la primera edición impresa de sus obras, según nos dice en su prólogo, digno de ser leído: el hombre que despertó a los griegos a la libertad y el campeón de la oratoria contra sus opresores. Todavía en los tiempos de la opresión napoleónica de Europa, sus obras fueron traducidas por el filólogo y humanista Friedrich Jacobs para vigorizar el espíritu de independencia nacional, y el estadista Clemenceau escribió, inmediatamente después de la primera Guerra Mundial, una biografía de Demóstenes llena de encendida retórica francesa, que lanzó contra los alemanes-macedonios y con la que puso a los atenienses de París en guardia contra los peligros que acechaban a un pueblo de artistas y rentistas enervado por el refinamiento y carente de las energías vitales para oponer al bárbaro adversario una voluntad inquebrantable de existencia.[1341] Instaurábase así sobre el solar de la cultura latina y con los mismos recursos oratorios del héroe glorificado, un nuevo culto demosteniano, en cuyos altares se encendía por última vez la llama del antiguo clasicismo. Mientras tanto, en el campo de enfrente, aparecía el libro de guerra de un filólogo alemán, que, con el despectivo título de *Estampas de una antigua república de abogados,* establecía el balance, aparentemente demoledor para Demóstenes, de un siglo de aguda reacción contra esta figura clasicista del gran orador y agitador que los retóricos de escuela habían convertido sin razón alguna en un santo.[1342] Indudablemente, este libro de guerra, que era a su vez, en alto grado, una obra de agitación, envolvía en una luz demasiado cruda todos los rasgos del personaje y los acentuaba caricaturescamente, pero a pesar de todo no representaba sino el punto extremo de la curva que describe el juicio

---

1341 1 Georges CLEMENCEAU, *Démosthene* (París, 1926). Acerca de las vacilaciones y diferencias nacionales que se advierten en los juicios sobre Demóstenes en los tiempos modernos, Cf. Charles Darwin ADAMS, *Demosthenes and his in-fluence* (Londres, 1927). en la serie de "Our Debt to Greece and Rome'', que muestra claramente la predilección que los demócratas del siglo xviii sentían por Demóstenes y la repulsión que esta figura suscita por parte de los modernos historiadores alemanes.

1342 2 Cf. Engelbert DRERUP, *Aus einer alten Adrokatenrepublik* (Paderborn, 1916).

histórico acerca de Demóstenes desde el despertar del sentido histórico, hace aproximadamente siglo y medio.

Es cierto que el primer gran representante del nuevo punto de vista histórico en las investigaciones de la Antigüedad, Barthold Georg 1079 Niebuhr, era todavía uno de los admiradores más convencidos de Demóstenes, pero con Gustav Droysen empieza a abrirse paso ya, de un modo pujante, la crítica contra esta figura histórica. Le sirve de punto de partida el trascendental descubrimiento del mundo helenístico.[1343] Hasta ahora, la historia de Grecia terminaba dramáticamente con la catástrofe de las libertades políticas del estado-ciudad griego en la batalla de Queronea. Demóstenes se alzaba como el último estadista griego junto a la tumba de la libertad griega y pronunciaba su oración fúnebre. De pronto, se levantó el telón sobre el inmenso espectáculo de varios siglos de hegemonía mundial, política y espiritual del helenismo, a partir de la conquista del reino persa por Alejandro. Esta nueva perspectiva de un incontenible desarrollo exterior e interior de la cultura griega hacia el universalismo y el cosmopolitismo hacía cambiar las proporciones, y la grandeza de un Demóstenes se trocaba en pequeñez y limitación. Ahora se la veía como arrancada a un mundo encerrado en la vanidad engañosa de su propia importancia y que sólo vivía del recuerdo retórico y anacrónico de sus glorias pasadas.[1344] Se obstinaba en hacer revivir sus hazañas en el mundo del presente, cuando en realidad pertenecía ya al mundo del pasado. Los golpes de la crítica se sucedían sin cesar. Primeramente, se desechó la pauta de los juicios políticos de Demóstenes, a que los historiadores modernos se habían plegado sumisamente hasta entonces porque no se había conservado ninguna imagen coherente de la historia de su tiempo trazada por la mano de un contemporáneo. Después de poner en tela de juicio la capacidad de Demóstenes como estadista, se comenzó a enjuiciar y repudiar también su carácter. A la par con esto, empezaba a subir la cotización de los contrincantes de Demóstenes, Isócrates y Esquines, que habían sabido abandonar a tiempo la fe en el porvenir del estado ateniense, mostrándose contrarios a toda lucha. El éxito se erigió, como con tanta

---

[1343] [3] Comienza ya con la brillante obra juvenil de DROYSEN, *Geschichte Alexan-ders des Grossen* (1a ed., 1833; trad. esp. FCE, México, 1946). Cf. sobre todo su *Geschichte des Hellenismus* (1a ed., 1836). El representante más erudito de la ortodoxia demosteniana de viejo tipo es Arnold SCHAEFER, *Demosthenes und seine Zeit,* 3 vols. (Leipzig, 1856).

[1344] [4] Así pensaban esencialmente los modernos historiadores alemanés de la Antigüedad como Julius Beloch, Eduard Meyer y otros. Mucho más mesurados en sus juicios se muestran Ulrich Wilcken y Helmut Berve.

frecuencia ocurre, en juez de la historia y se sentía la satisfacción de saber que ya en la vida había encontrado Demóstenes[1345] adversarios tan perspicaces como la ciencia moderna.

Ha llegado el momento de someter a una nueva revisión la figura de Demóstenes, ahora que la crítica ha rebasado ya, sin ningún género de duda, sus fronteras.[1346] El radical trueque de valores de las 1080 personalidades de Demóstenes, Esquines e Isócrates debe alarmar, por su ausencia de probabilidad psicológica, nuestro sentimiento y nuestro sano sentido común. Aparte de esto, desde que se descubrió el mundo helenístico, se ha operado también un progreso decisivo en el conocimiento de la historia del siglo IV. No ha arrancado de la evolución política, sino de la historia del movimiento espiritual en aquella época de profundo viraje. Surgió una concepción totalmente nueva sobre el entronque del destino político con la crisis general del espíritu y la cultura de Grecia; mundos que hasta hacía pocos decenios parecieron herméticamente cerrados e independientes entre sí, como la historia del estado y de la filosofía, de la publicística y de la retórica, aparecen ahora como miembros vivos de una unidad orgánica, participando en el mismo gran proceso vital de la nación. Vamos aprendiendo a dar a la idea de la necesidad histórica, descubierta por Tucídides,[1347] un giro más amplio del que solía darle, especialmente, la historia política. Hoy consideramos como un craso racionalismo el enjuiciar la aparición de un fenómeno histórico como Demóstenes en la historia del agonizante estado-ciudad griego simplemente desde el punto de vista de su persona y de sus posibilidades en el plano de la política realista. Su resistencia frente a los poderes de su tiempo traduce la ley suprapersonal del tenaz aferramiento a la forma de vida plasmada por él. enraizada en sus dotes naturales y a la que debe las más altas conquistas de su historia.

[1345] [5] Cf. E. DRERUP, *Demosthenes im Urteil des Altertums* (Wurzburgo, 1923).

[1346] [6] La escuela moderna de los historiadores ingleses se halla influida en muchos aspectos por Droysen y Beloch, pero últimamente vuelven a advertirse ya corrientes de resistencia contra su juicio reprobatorio, por ejemplo en Pickard- Cambridge. Cf. también la excelente obra francesa sobre historia priepa de G. GLOTZ y CLOCHE, *Démosthene* (París. 1937) y el interesante librito de P. TREVES, *Demostene e la liberta greca* (Barí. 1933). Las ideas expuestas por mí en este capítulo han sido razonadas por extenso en mi libro *Demostenes, la agonía de Grecia. E*n adelante habré de apoyarme repetidamente en las manifestaciones que tuve ocasión de desarrollar en esta obra.

[1347] [7] Cf. *supra,* pp. 357 .ss.

El hecho fundamental de la historia griega en los siglos que van desde Homero hasta Alejandro es la *polis,* considerada como la forma definitiva de la vida del estado y del espíritu.[1348] Esta estructura, multiforme como la variedad individual del paisaje griego, había desplegado toda la riqueza de vida interior y exterior de los pueblos helénicos, y cuando después del despertar de una comunidad espiritual l081 panhelénica, desde fines del siglo VI, la evolución operada en el campo estatal condujo al agrupamiento de numerosas unidades pequeñas en estructuras federativas, la existencia independiente del estado-ciudad siguió siendo el límite ante el que, tarde o temprano, tenían que detenerse las nuevas necesidades. El problema de la autonomía de la *polis* ya no se acalló nunca desde su primera transgresión por la política imperial ateniense bajo Pericles, que degradó a los confederados al plano de simples súbditos. La hegemonía espartana, al recoger la herencia del poder ateniense después de su triunfo en la guerra del Peloponeso, hubo de asentar su prepotencia sobre el reconocimiento formal de la autonomía de las distintas ciudades. Este régimen fue confirmado también solemnemente en la paz sellada en Antálcidas después de la primera gran insurrección de los estados griegos contra los triunfadores espartanos en la llamada guerra de Corinto.[1349] Es cierto que, para Esparta, la fórmula de la autonomía de los estados griegos era también el medio de impedir la formación de una contra-alianza bajo la dirección de otro estado, pero cuando tiró demasiado de la cuerda y atentó contra la libertad de los distintos estados, el resultado fue el derrocamiento de la dominación espartana. Desde entonces, ya no pudo imponerse de un modo decisivo la hegemonía de ningún estado solo dentro del sistema estatal griego. Dicho en otros términos: el abandono del estado autónomo de la *polis* era algo tan incompatible con la mentalidad política de los griegos como hasta hoy lo ha sido, prácticamente, con nuestra propia

---

[1348] 8 De entre los antiguos investigadores Cf.. sobre todo, la vívida concepción del antiguo estado-ciudad de Jacob BURCKHARDT en su *Griechische Kulturge-schichte* (hay trad. esp. de E. Imaz en la Revista de Occidente. Madrid), obra que refleja las experiencias del estado interior de Basilea, vividas por el autor, y la famosa aunque esquemática obra de EUSTEL DE COULANGES, *La cité antique.* El mejor libro reciente sobre la *polis es* el de G. GLOTZ. *La cité grecque* (París, 1928). En esta obra se estudia la *polis* principalmente desde el punto de vista de su existencia económica y política externa y de sus instituciones. En la presente obra, se expone la historia de la *polis g*riega desde dentro, destacando el proceso de su formación espiritual y moral. Cf. *supra,* lib. I. en su totalidad y especialmente los capítulos que tratan de Esparta, del estado de derecho y de Solón (pp. 84-102, 103-116, 137-1491.

[1349] 9 JENOFONTE, *Helénica,* v, 1, 31.

mentalidad política, la renuncia al principio de los estados nacionales para abrazar formas estatales más amplias.

La juventud de Demóstenes coincidió con la época en que el estado ateniense volvía a incorporarse, después del catastrófico desenlace de la guerra del Peloponeso.[1350] Mientras el espíritu filosófico de la época abraza con fuerza redoblada, en la persona de Platón, el problema espiritual y aborda la misión de su reconstrucción moral, independientemente de las condiciones del tiempo y el espacio, el estado ateniense de la realidad va sobreponiéndose poco a poco a su abatimiento y recobra una libertad de movimientos que le abre la perspectiva de un lento fortalecimiento de su poder. La profecía de Tucídides, según la cual el cambio de manos del poder determinaría también un cambio de frente de las simpatías, habíase realizado muy pronto. Atenas, apoyada por los que antes fueran federados de Esparta, por Tebas y Corinto, logró ir reconquistando gradualmente su posición en el mundo de los estados griegos y reconstruir con dinero persa las fortificaciones que se había visto obligada a derruir después de la guerra. Tras esto, vino el segundo paso: Tebas se desprendió de Esparta y 1082 esto brindó a Atenas la posibilidad *de* fundar la segunda liga marítima, la cual, rehuyendo la política excesivamente centralista de la primera liga, supo estrechar los vínculos de Atenas con sus aliados. A su cabeza se destacaron políticos y soldados de verdadera talla, como Timoteo, Cabrias, Ifícrates y Calístrato, y el impulso de abnegación del sentimiento patriótico en los años que siguieron a la fundación de la nueva liga marítima dio, en la guerra de los siete años contra Esparta, librada al lado de Tebas, el magnífico fruto de la paz del año 371, que valió a Atenas la primacía indiscutible en el mar y legalizó definitivamente la nueva liga mediante tratados internacionales.[1351]

La juventud ateniense, perdida en especulaciones filosóficas o entregada en su desesperación a la aventura y al juego, se sintió arrastrada por la gran corriente de la historia que parecía llamar de nuevo a Atenas a la más alta misión del despliegue de las fuerzas del estado en la vida de la nación griega. La juventud a que se dirigía como un grito de combate el *Gorgias* de Platón y que en la década del noventa se había sentido como el fermento de la

---

1350 10 Ocurre con frecuencia que este hecho no sea tenido suficientemente en cuenta para comprender su evolución posterior. Cf. el cap. I, "La recuperación política de Atenas", de mi obra *Demóstenes,* pp. 9-33.

1351 11 JENOFONTE, *Helénica,* vi, 3, 18. Cf. 14.

humanidad futura, era ya una generación distinta de la que había sufrido bajo el lastre de los problemas de la guerra del Peloponeso y de sus desastrosas consecuencias.[1352] Mientras que en el *Teeteto* el sabio Platónico se retira a las alturas apartadas del mundo de su especulación matemático-astronómica y se vuelve de espaldas escépticamente a todo lo que sea política,[1353] esta nueva juventud se siente empujada hacia el torbellino del movimiento político, y son los jóvenes metecos, ajenos al estado ateniense, de las pequeñas ciudades y los países vecinos de Grecia, como Aristóteles, Jenócrates, Heráclides y Filipo de Opunte, quienes se consagran íntegramente a la vida Platónica de la pura investigación.[1354] Isócrates y su escuela marchan por camino distinto que la Academia de Platón. De la escuela de Isócrates surge en esta época una serie de políticos activos, y a la cabeza de ellos el caudillo militar y estadista de la nueva liga marítima, Timoteo, el gran orgullo de Isócrates.[1355] Pero la verdadera escuela de esta joven generación eran el partido y la tribuna de oradores en las asambleas del pueblo y ante los tribunales. Fue allí donde Demóstenes, secretamente introducido por su pedagogo, escuchó de muchacho el gran discurso de defensa de Calístrato en el proceso de Oropo, gracias al cual pudo escapar una vez más a su ruina.[1356]

Nada más característico del espíritu de la nueva juventud que esta anécdota, probablemente histórica. Ella nos revela cuáles eran los verdaderos 1083 intereses que movían a aquel joven, fuera de las preocupaciones, en que se consumieron largos años de su vida, en torno a la desastrosa situación de su casa paterna y de su herencia familiar y de que nos hablan los primeros discursos forenses de Demóstenes cuando tenía veinte años. El rumbo de las cosas marcó a su formación, ya desde el primer momento, el camino hacia el estado. En el fondo, su orientación se hallaba ya predeterminada por los grandes hombres de la segunda liga marítima que le sirvieron de modelo: tratábase de evocar de nuevo en el presente los recuerdos históricos de la Atenas del siglo de su máximo esplendor político, ya más o menos

---

[1352] [12] Cf. *supra,* pp. 532 *ss.,* acerca de la amarga crítica que en el *Gorgias* de Platón se hace de los grandes estadistas del pasado ateniense.

[1353] [13] PLATÓN, *Teeteto,* 173 D *ss.*

[1354] [14] *Que* los filósofos no surgían generalmente en las ciudades de vida política más intensa lo dice ya Platón en *Rep.,* 496 B (Cf. *supra,* pp. 669 s.).

[1355] [15] Cf. *supra,* pp. 898, 903 ss., 929 ss.

[1356] [16] PLUTARCO. *Demóstenes,* 5.

desvirtuados en la crítica filosófica de Platón y de rejuvenecer la propia época con los ideales del pasado.[1357] Pero la dolorosa experiencia que arrastrara a la ruina a aquel mundo grandioso había hecho madurar, como fruto del tenaz forcejeo espiritual de la generación de la posguerra en torno a las causas de la catástrofe, conocimientos que no debían perderse, *si* se quería evitar la repetición de aquel pasado. La nueva juventud tenía el deber de mezclar en el vino embriagador de la antigua política ateniense de poder, una buena dosis del agua serena de este conocimiento. Sólo así podía esperar colocarse a la altura de su tiempo. La cautela y la prudencia de esta reflexión político moral es lo que distingue a la era de la segunda liga marítima del espíritu del siglo v.[1358] Nada tan natural como el rasgo, a la par idealmente consciente y literario, que caracteriza el movimiento político de restauración del siglo IV. Este rasgo era ajeno todavía a la vitalidad íntegra del siglo anterior. Fue el florecimiento otoñal de la vida del estado ateniense en la época de Demóstenes el que desarrolló la elocuencia política como un admiradísimo género de arte literario. Y de un modo cierto refleja la realidad la tradición según la cual Demóstenes se entregó apasionadamente, durante el periodo de su formación como orador político, al estudio de la obra histórica de Tucídides.[1359] Los discursos de Pericles como estadista, tal como habían sido realmente pronunciados por él, no pudieron servir de modelo al joven Demóstenes, pues no habían sido publicados literariamente ni se conservaban. El único eco de la elocuencia política de Atenas en su época grandiosa eran, de hecho, los discursos reproducidos en la obra de Tucídides, cuyo perfil artístico y espiritual y cuya densidad de pensamiento descollaban por sobre toda la práctica de la oratoria política, tal como la brindaba la realidad.[1360] Estaba reservado a Demóstenes el crear una forma literaria en que la fuerza y la móvil flexibilidad de la palabra realmente hablada se asocia al vigor dialéctico de pensamiento y a la belleza artística de los discursos 1084 de Tucídides. plasmando *en* forma literaria la sugestión del contacto vivo con el auditorio, como el elemento más esencial de la fuerza

[1357] 17 Cf. K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes* (Paderborn, 1936).

[1358] 18 Cf. *supra,* pp. 918 *ss.,* las manifestaciones acerca de los postulados éticos de Isócrates en política.

[1359] 19 PLUTARCO, Demóst.. SEUDO PLUTARCO, *Vit. X orat.,* 1.

[1360] 20 Cf. *supra,* pp. 352 ss.

retórica de convicción.[1361]

Cuando, doce años después de aquel gran acontecimiento oratorio de su juventud, Demóstenes subió por sí mismo a la tribuna, la situación política había cambiado radicalmente. La derrota sufrida en la guerra de la confederación había hecho que volviesen a desertar de Atenas sus aliados más importantes y sellado el fin de la segunda liga marítima, cuya fundación despertara tantas esperanzas. A los ojos de la mayoría de sus componentes, esta liga había cumplido su misión histórica con el derrocamiento de la hegemonía espartana. Desde entonces le faltaba el nexo interior capaz de mantenerla en cohesión. Aunque sólo llegó a adquirir su máxima extensión después de la victoriosa paz de Atenas con Esparta, pronto se puso de manifiesto que la liga no se basaba en una comunidad positiva de intereses, indispensable para llegar a tener una existencia duradera. Cuando, más tarde, las dificultades financieras obligaron a la hegemonía ateniense a reanudar la antigua política de violencia para con los estados federados, volvió a concentrarse el descontento general que ya derrocara en el pasado la dominación marítima de Atenas. Pero el nuevo y más importante elemento positivo que se destaca en la política griega desde la paz concertada en el 371, es el auge inesperado de Tebas bajo la dirección de Epaminondas, hecho que determina un cambio fundamental en cuanto al agrupamiento de las relaciones de poder. Atenas, que primeramente había marchado del brazo de Tebas contra Esparta, se separó de sus aliados tebanos, en aquella paz de 371, para meter a tiempo en los graneros la cosecha de la guerra. Pero inmediatamente después que Esparta, descargada por el tratado independiente de paz. hubo reconocido de modo oficial la liga marítima, los tebanos. conducidos por Epaminondas, infligieron una derrota aplastante en Leuctra a las fuerzas espartanas de tierra. Esta victoria de Tebas le aseguró un poder sin precedente dentro de Grecia γ relegó a Esparta al segundo plano. En este momento, la política ateniense de Calístrato cambió de cuadrante y selló una alianza abierta con Esparta, para contrarrestar el poder de su

[1361] 21 Sobre el análisis de la forma oratoria en Demóstenes debe consultarse sobre todo la obra de F. BLASS, *Geschichte der attischen Beredsamkeit,* t. III, parte 1. Sobre los orígenes del estilo de sus discursos políticos, Cf. también el análisis retórico de los distintos discursos en mi obra *Demóstenes.* Ya Isócrates había sentado el precedente de la publicación de estudios políticos en forma de discursos hablados. Demóstenes siguió este precedente, pero sus discursos no son, como cree muchas veces la crítica moderna, una mera ficción literaria, sino refundiciones de discursos realmente pronunciados. Demóstenes sustituye el mo-nótono estilo escrito de los "discursos" isocráticos por un lenguaje calcado sobre la polémica política viva, aunque elevándola a un nivel más alto de gusto y de forma.

antigua aliada, Tebas. Nacía así la idea del equilibrio, que informó la política ateniense de 1085 las siguientes décadas y con la que se intentó estabilizar un nuevo sistema en el mundo de los estados griegos. El autor de esta política fue Calístrato, aquel mismo estadista que ya durante las negociaciones de paz abogaba por que Atenas se separase de Tebas y se manifestaba en contra de una fuerte corriente de amistad de los atenienses hacia los tebanos.[1362] En el otro campo, Epaminondas, el único estadista de gran talla que produjo Tebas, acometió después del triunfo militar sobre Esparta la disolución de la liga del Peloponeso, liberando a los pueblos de Mesenia y Arcadia, oprimidos por los espartanos, y convirtiéndolos en estados independientes con un gobierno propio. Estos estados entraron ahora en las filas de los vasallos de Tebas. Con ello se venía a tierra también en el Peloponeso el predominio de Esparta, que no quedó totalmente anulado gracias a la ayuda armada que le prestó Atenas. No es fácil saber qué orientación habría tomado la política griega bajo el signo del nuevo cambio de frente de Atenas respecto a Tebas, si Epaminondas no hubiese caído en Man-tinea, en la victoriosa batalla de los tebanos contra Esparta, y si su muerte no hubiese sido seguida poco después por el derrocamiento de su gran contrincante ateniense Calístrato.[1363] Desde entonces, la potencia de los dos estados rivales, dirigidos por figuras mediocres, fue en rápido descenso y el conflicto se estancó: tanto Tebas como Atenas hubieron de luchar duramente por mantener en pie su autoridad sobre sus confederados, Tebas en la Grecia central y Tesalia, Atenas en el mar. Lo cual no impidió que la hostilidad entre ambos estados se fuese trasmitiendo de generación en generación, como algo inconmovible, hasta la era demosteniana, y se manifestase a propósito de cada problema concreto. Sin embargo, en cuanto a Atenas esa hostilidad fue pasando, como era natural, a segundo plano ante los problemas interiores de los años siguientes, planteados por el incontenible proceso de disolución de la liga marítima. Tal fue la herencia con que se encontraron Demóstenes y su generación (año 355).

La catástrofe de la segunda liga marítima volvió a poner sobre el tapete por última vez y con apremio insuperable el problema del porvenir de Atenas

---

[1362] 22 JENOFONTE, *Helénica,* vi, 3, 10 *ss.* Cf. sobre la política de equilibrio de Calístrato mi obra *Demóstenes,* pp. 58 ss. Allí se pone también de relieve la importancia de esta doctrina como modelo para la política griega interior de Demóstenes, pp. 112ss., 136, 266.

[1363] 23 Sobre el plan de Epaminondas encaminado a una hegemonía marítima de Tebas y sobre su intento de ganar para Tebas los confederados de Atenas, Cf. mi obra *Demóstenes,* pp. 60, 107, 143. Epaminondas aspiraba "a trasplantar los propileos a la Cadmea".

como Estado. Podría pensarse que la inflexible respuesta dada por Isócrates en su discurso sobre la paz, bajo la presión de la necesidad y aun en plena guerra, era la única sostenible. En ella se preconizaba sin reserva el deber de liquidar definitivamente y a fondo toda política exterior de poder al modo de la mantenida por el antiguo imperio ático y de la implantada también 1086 forzosamente por la segunda liga marítima.[1364] Esta tesis se razonaba a base de una moral política de acusado matiz utilitario. Era más conveniente, decíase, cosechar laureles por la vía pacífica, que suscitar, con la *pleonexia* que toda política de poder lleva aparejada, con el afán de lograr cada vez más, el odio de todo el mundo y exponer a los mayores peligros al estado, dirigido por agitadores y condotieros militares acreedores al desprecio general. Al mismo tiempo una obra sobre los ingresos del estado, redactada por un excelente portavoz de la vida económica, preconizaba la misma política de renuncia, basada en razones de economía.[1365] Pero, lo mismo si Atenas abrazaba el camino que le señalaban estas ideas por razones de principio, que si lo seguía empujada por las necesidades del momento, cualquier reforma que se acometiese debía comenzar, indudablemente, por limitarse a los problemas inmediatos del saneamiento financiero y de la restauración de su crédito (en todos los sentidos de esta palabra) ante el resto del mundo. Es evidente que en los círculos de las clases poseedoras se discutían también, durante aquellos años, otros planes más amplios de una reforma constitucional del estado, entregado durante el último decenio en manos de las masas radicalizadoras; así lo indica el hecho de que Isócrates se atreviese a abogar públicamente, en su folleto el *Areopagítico,* por la institución de un gobierno más autoritario. Es cierto que esta meta se proyectaba todavía sobre un remoto futuro, pero es un indicio del espíritu de lucha y de la conciencia de poder que alentaba en la capa de la gran burguesía, en aquella situación apurada en que sólo ella podía acudir en auxilio del estado.[1366] Un estadista

---

[1364] [24] Cf. *supra,* pp. 917 ss., sobre las premisas y la tendencia del discurso *De pace,* de Isócrates.

[1365] [25] Las tesis fundamentales contenidas en la obra llamada Πόροι, que hoy vuelve a reconocerse en general como procedente de Jenofonte, han sido examinadas por R. HERZOG, *Festschrift für H. Btümner* (1914), pp. 469-480 Sobre el problema de la autenticidad de la obra, Cf. FRIEDRICH, en J*ahrbücher für class. Philol,* 1896.

[1366] [26] Sobre el problema de la época en que fue escrito y el fondo político de partido sobre que se proyecta el *Areopagítico* de Isócrates, Cf. *supra,* pp. 898 *ss. y* mi estudio "The Date of Isócrates' Areopagiticus and the Athenian Opposi-tion", en *Harvard Studies in Classical Philology* (vol. especial, 1941), pp. 409-450**.**

prestigiosísimo de esta tendencia, Eubulo, campeón por encima de todo del saneamiento económico y financiero del estado, se revela ahora como líder de una oposición en cuyas filas militan los mejores representantes de la joven generación, entre ellos el joven Demóstenes, procedente de una de las familias ricas de Atenas.[1367] Era lógico que Demóstenes buscase puntos de apoyo en el sector que le indicaban su nacimiento, su educación y sus ideas. Esta juventud que había despertado a la conciencia política coincidiendo con el apogeo del nuevo auge del poder ateniense 1087 y que no conocía meta más alta que la de poner todas sus energías al servicio del estado, tenía que sentirse necesariamente impulsada a la actuación política en el momento de la más profunda decadencia que conociera la historia del estado ateniense. Con los elevados ideales que la inspiraban y que eran carne de su carne y sangre de su sangre, veíase arrastrada a una realidad sin remedio y aparecía evidente desde el primer momento que su lucha por los destinos del estado debía ventilarse en medio de esta tensión inmensa entre el ideal y la realidad.

Demóstenes hubo de ponerse desde muy pronto en contacto con los tribunales, obligado por la propia experiencia de su vida, por la dilapidación que sus tutores cometieron de la gran fortuna que le legara su padre, y eligió la carrera de redactor de discursos forenses y de consejero jurídico después de haber actuado personalmente ante los jueces como orador en defensa de su propia causa.[1368] Dada la íntima relación existente en Atenas entre la lucha política y la actuación de los tribunales, la intervención en procesos políticos constituía ya un camino muy normal hacia la carrera del estado. Los primeros documentos de actuación política de Demóstenes que poseemos son, en efecto, discursos pronunciados en grandes procesos de estado durante aquellos años de depresión y redactados por él para otros, en calidad de *logógrafo.* Los tres discursos contra Androcio, Timócrates y Leptines se hallan al servicio de la misma política. Son discursos dirigidos contra las personalidades más comprometidas del grupo político que había dirigido los negocios públicos de Atenas durante la guerra perdida y que habían podido mantenerse en el timón, al principio, después del final desastroso de la

---

1367 27 Entre los camaradas de lucha del joven Demóstenes se contaba también el orador Hipereides.

1368 28 Cf. los discursos de DEMÓSTENES, *Contra Afobo* y *Contra Onetor.* En pro de la autenticidad, discutida por todos los autores, incluyendo también la del tercer discurso, se manifiesta ahora G. CALHOUN, *Trans. American Philol. Ass.* LXV (1934), PP · 80 s. Cf. BLASS, *ob. cit.,* p. 225 y Arnold SCHAEFER, Demos-*thenes,* t. I, p. 258, sobre el particular.

guerra.[1369] Demóstenes se revela inmediatamente como uno de los adversarios más peligrosos y más hábiles de la fuerza de choque de la oposición. El carácter rabioso de la lucha deja traslucir la furia con que los adversarios de los gobernantes lucharon por el poder. En estos documentos se revela ya la consecuencia sistemática de su conducta como la fuerza fundamental de Demóstenes, aunque éste trabajase todavía, por aquel entonces, para otros y bajo la dirección de otros.[1370] Pronto hubo de comparecer 1088 ante la opinión pública como orador que actuaba por su propia cuenta. Su interés recae desde el primer momento, cosa muy significativa, sobre problemas de política exterior. A través de estas primeras manifestaciones del futuro hombre de estado, seguimos con gran emoción el rumbo de sus destinos. Vemos cómo va abordando uno tras otro, de un modo certero, todos los problemas decisivos de la política exterior de Atenas, hasta que a la vuelta de poco tiempo estos documentos juntos despliegan ante nosotros una imagen completa de la situación exterior de Atenas en aquel tiempo.[1371]

Las posibilidades de una política exterior fecunda que se ofrecían a Atenas, en este periodo de lenta y trabajosa recuperación interior, eran harto pequeñas. Por eso son tanto más sorprendentes las dotes de independencia espiritual y de iniciativa dinámica que el joven Demóstenes desarrolla ante cada uno de estos problemas, tan pronto como aparece en el campo visual de la política. Dada la pasividad a que Atenas se hallaba condenada precisamente por su situación con respecto a la política exterior, esto dependía en absoluto de las ocasiones que se presentasen, las cuales no dejaban de ofrecérsele del todo al estado ateniense, en una época como ésta, en que se vivía rápidamente y en que se entrecruzaban los intereses más

1369 29 Cf. cap. iii de mi obra *Demóstenes* ("La marcha hacia la política"), pp. 58 *s.*, en que se trata a fondo de los discursos *Contra Androcio, Contra Timócrates* y *Contra Leptines* y de la tendencia política que los informa.

1370 30 Los discursos *Contra Androcio* y *Contra Timócrates,* fueron escritos para dos criaturas políticas del grupo de la oposición, Euctemón y Dipdoro. Si es cierta la tradición según la cual Demóstenes escribió y pronunció el discurso *Contra Leptines* para el hijo de la viuda del general Cabrias, podemos deducir de este discurso cómo se retrataba a sí mismo el joven político.

1371 31 La tradición nos ha trasmitido los primeros discursos de Demóstenes ante la asamblea del pueblo. Cf. acerca de ellos y de la imagen bastante completa que nos dan de las ideas de Demóstenes sobre Atenas mi obra *Demóstenes,* pp. 90 ss. (cap. iv, "Los tres primeros discursos sobre política exterior").

heterogéneos. Claro está que en este punto tenía que abrirse, con absoluta necesidad, un abismo que en el transcurso de los años sería cada vez mayor y más insondable. La concepción política representada en el campo literario por Isócrates y en el campo de la política realista por Eubulo, el principal dirigente de la corriente de oposición de las gentes ricas, rechazaba consecuentemente toda actividad de política exterior por parte de aquel estado maltrecho y veía su porvenir en su consciente limitación a los problemas de una prudente política interior y económica. En su primer discurso sobre política exterior, Demóstenes se mostraba aún muy cercano al criterio de estos no intervencionistas.[1372] Con su iniciativa de hábil agitador y su posición de certera política contra los instigadores de la guerra, ante el problema de la guerra preventiva preconizada en aquel tiempo por muchos contra la supuesta amenaza de ataque directo por el rey de los persas, se ganó el aplauso de los elementos afines a Eubulo, y su valentía para arrostrar la impopularidad tenía que ser vista con simpatía por un grupo de reformadores como aquél, que se jactaba de enfrentarse valerosamente 1089 en política con los sentimientos del vulgo y la fraseología imperante. No obstante, a pesar de la serenidad con que enjuiciaba las posibilidades existentes, Demóstenes era, en el fondo, uno de los convencidos de que Atenas debía luchar por salir de su situación de crisis profunda para volver a desempeñar un papel activo en la vida de los estados griegos.[1373] Tenía que considerar, por tanto, valiosa cualquiera ocasión que Atenas pudiese aprovechar para salir de su desesperado aislamiento y afirmar de nuevo, poco a poco, su personalidad mediante una actitud mesurada y justa, pero vigilante, en el terreno de la política exterior. Sin embargo, por muy cautelosa y expectante que fuese en este punto su posición, semejante política, encaminada a aprovechar cuantas ocasiones se ofreciesen en el exterior, no era posible sin un cierto mínimo de riesgo, y la política de renuncia como principio prefería en todo caso seguir el camino de la absoluta seguridad. Demóstenes vive también, espiritualmente, como activista este periodo de

---

[1372] 32 Se trata del discurso *Sobre las simorías.* Los especialistas que descubren una trayectoria ininterrumpida en la actitud política de Demóstenes desde el discurso *Sobre las simorías* hasta el discurso *Sobre la corona,* como hace todavía Paul Cloché en sus recientes libros y ensayos sobre la política demosteniana de esta época, interpretan este discurso de otro modo: como un paso positivo hacia la construcción de una gran flota nueva. Cf. la exposición por extenso de mis razones en contra, en mi obra *Demóstenes,* pp. 94-106.

[1373] 33 Esta convicción se abre paso ya en los discursos *Pro Megalópolis* y *Sobre la libertad de los radios,* en los que Demóstenes aboga por una política más activa.

pasividad. Sigue como espectador dramático la evolución del mundo en torno, hasta que en el momento decisivo se precipita de un salto al escenario y se apodera sobre la marcha del papel de protagonista.

Las siguientes etapas en su trayectoria las representan los grandes discursos *Pro Megalópolis* y *Sobre la libertad de los radios,* junto a los cuales debemos colocar también, por referirse asimismo a la política exterior, su discurso forense *Contra Aristócrates.*[1374] Después de analizar en su primer discurso público las relaciones con la gran potencia persa, aborda en estas oraciones los otros tres problemas fundamentales de la política exterior de Atenas: el problema del Peloponeso, el de las futuras relaciones con los estados de la antigua liga marítima ahora apartados de Atenas y el problema de la Grecia septentrional. Con ello se perfila a grandes rasgos, por vez primera, el conjunto de la futura política exterior ateniense, tal como Demóstenes la concibe. La mira en estos intentos es siempre la misma y Demóstenes no la pierde de vista jamás: salir del estado paralizador de aislamiento y sondear con precaución las posibilidades de formar una alianza práctica, para utilizarlas resueltamente cuando llegase la ocasión. Era inevitable que un defensor de la política exterior de Atenas, en esta época, se ajustase al marco constructivo trazado por la original idea del equilibrio preconizada por Calístrato.[1375] Desde la sorprendente 1090 aparición de Tebas como tercera potencia junto a Esparta y Atenas, este plan de ponderación tenía que imponerse necesariamente como el testamento y la herencia clásicos de aquel victorioso periodo de la política ateniense que se abre con Pericles. Mientras los factores dados de la política estatal griega siguiesen siendo los mismos que en la época en que se había sentado este axioma hacía quince años, la misión del estudioso futuro de la política exterior no podía consistir en mirar aquel axioma, sino, por el contrario, en manejarlo como discípulo alerta. La prueba que Demóstenes aporta con su discurso *Pro Megalópolis* acredita la flexibilidad del espíritu de su autor para dar al principio adoptado por él como los demás estadistas la interpretación requerida por los nuevos tiempos, sin falsear por ello el sentido de su creador. La idea del equilibrio de la balanza de Esparta y Tebas, de la que Atenas debía seguir siendo el fiel,

---

[1374] [33a] Cf. sobre el discurso en pro de una alianza defensiva con Arcadia *(Pro Megalópolis),* y el discurso en pro del apoyo a los demócratas de Rodas, JAECER, *Demóstenes,* pp. 107-125; sobre el discurso *Contra Aristócrates,* véase en esta misma obra la primera parte del cap. v, "El problema de la Grecia septentrional y la *Primera Filípica*" (pp. 126-157).

[1375] [34] Cf. *supra,* pp. 1085 ss.

había actuado como una genial inspiración en el momento en que el predominio del aliado tebano obligara a Atenas a reconciliarse con sus antiguos enemigos, los espartanos. Pero desde que el ascenso de Tebas se veía contenido y además debilitado por la desdichada guerra, iniciada precisamente por aquel entonces, de la Grecia central contra los focenses, Atenas debía cuidarse de evitar que los nuevos estados de Arcadia y Mesenia, creados por Tebas en el Peloponeso frente a Esparta, volviesen a caer bajo la opresión de los espartanos, ya rehechos de su derrota, y que Tebas saliese de la lucha demasiado quebrantada. Aquellos estados, al verse ahora privados de protección, debían buscar apoyo en Atenas, y Demóstenes cree llegado el momento de reajustar la balanza, demasiado rígida, echando en uno de los platillos, como contrapeso de Esparta, aliada con Atenas desde la batalla de Leuctra, una doble alianza con Arcadia y Mesenia.[1376] Esta idea original es seguida, en el discurso *Sobre la libertad de los radios,* de otra no menos interesante. Los rodios, irritados contra el rey de Caria, figuraban entre los primeros estados que se habían apartado de la liga marítima ateniense. No se habían parado a pensar que Atenas era el único apoyo natural con que contaban todos los estados marítimos de régimen democrático para defender su independencia, y cuando el seductor Cario arrojó a los demócratas de Rodas, se acercaron sumisos a Atenas, dispuestos a pactar una nueva alianza. Los no intervencionistas de Atenas, que tenían una influencia decisiva y que ya en el caso de los arcadios se habían atrincherado detrás de la alianza existente con Esparta, explotaban ahora en contra de los rodios el estado de ánimo del pueblo contra los antiguos traidores, arrepentidos por la situación de penuria en que se encontraban.[1377] Demóstenes 1091 se manifestó, en éste como en otros casos, enérgicamente en contra de toda tendencia sentimental, detrás de la cual se escondía, a su juicio, la falta de decisión y la pasividad de los gobernantes.[1378] En ambas ocasiones procedió por su propia cuenta, jugándose sin éxito su prestigio, todavía no consolidado. Los pueblos repudiados se unieron a los enemigos de Atenas. Los arcadios y los mesenios aparecen más tarde al lado de Filipo de Macedonia y Atenas perdió, con los rodios, los demás estados, que indiscutiblemente no habrían tardado en encontrar el camino para retornar

---

[1376] 35 Cf. JAEGER, *Demóstenes,* pp. 112-115, sobre el principio fundamental (la "hipótesis") de la política exterior demosteniana y su aplicación en el discurso *Pro Megalópolis.*

[1377] 36 El propio Demóstenes tiene que adoptar una actitud cautelosa ante este estado de espíritu del pueblo. Así es como hay que enjuiciar un pasaje como Rodios, 15-16.

[1378] 37 Cf. *Rodios,* 8-10, 13, 25.

junto a ella si la alianza con Rodas se hubiese realizado. No en vano fue Rodas la que desempeñó el papel dirigente en la separación de los antiguos confederados de Atenas.

En el discurso *Contra Aristócrates* sale Demóstenes por vez primera a la palestra de la política de la Grecia septentrional. Tratábase de asegurar los Dardanelos. La posesión de estos estrechos era el último asidero de Atenas por mar; de él dependía el abastecimiento de trigo de la ciudad; además, esta posición aseguraba el dominio de Atenas sobre las aguas del norte de Grecia. Demóstenes conocía, por experiencia propia, por sus viajes como *trierarca* por aquellas costas, la importancia de este problema. Los tracios, vecinos de los griegos, venían amenazando la estratégica posición desde hacía varias décadas y habían llegado a ocuparla temporalmente. Ahora que varios príncipes hermanos se dividían entre sí el imperio de los tracios, Demóstenes creía necesario explotar su desunión para impedir que se repitiese aquel estado de cosas y para debilitar lo más posible a los peligrosos vecinos de los Dardanelos.[1379] Pero, entretanto, en la política de la Grecia septentrional, había aparecido otro factor: el nuevo rey Filipo de Macedonia. En los pocos años que llevaba ocupando el trono, este rey, con su energía genial, había conseguido convertir en una potencia decisiva, dentro de su órbita territorial, aquel país hasta hacía poco desgarrado y sometido por turno a unos y otros estados extranjeros. Ya en el discurso sobre los rodios señalaba Demóstenes el peligro que el nuevo reino macedonio representaba para Atenas. Desde la pérdida de la ciudad marítima macedonia de Anfípolis, cuya posesión se venía discutiendo desde antiguo, el rey Filipo se hallaba en estado de guerra con Atenas, que reivindicaba para sí este antiguo punto de apoyo de su comercio y de su flota. Después de realizar la unión de su país, Filipo de Macedonia había extendido su dominación al reino de Tesalia, que lindaba por el sur con su territorio y que llevaba varias décadas en un estado de desintegración política y esperando que se le impusiese desde fuera la solución de sus problemas. Luego intervino en la guerra entre Tebas y Fócida, derrotó 1092 a los focenses y ya se disponía a penetrar en la Grecia central por las Termópilas, para imponerse allí como arbitro, cuando los atenienses, poniéndose en pie, enviaron un cuerpo de ejército a aquel desfiladero fácil de defender, que cerró el camino a Filipo.[1380] Éste no intentó forzar el paso; se

---

[1379] [38] El propio Demóstenes dice en *Aristócrates*, 102-103, que su política se basa también en este caso en la aplicación de la idea del equilibrio, que en el discurso *Pro Megalópolis* declaraba profesar. Aquí procura transferir esta idea a las condiciones exteriores de Grecia.

[1380] [39] Sobre el auge y la política de Filipo de Macedonia, Cf. ahora la obra de Arnaldo

dirigió hacia el norte, marchó a través de Tracia sin encontrar una resistencia seria y, de pronto, amenazó a Atenas en los Dardanelos, por donde nadie le esperaba. Todos los cálculos de Demóstenes en torno a la protección de los estrechos se venían a tierra de golpe; el cuadro había cambiado radicalmente y el peligro macedonio se revelaba de repente en toda su magnitud.[1381] El pánico provocado en Atenas por aquella noticia no tardó en ceder el puesto a la despreocupación y la ligereza, cuando se supo que el rey Filipo había caído enfermo y que la expedición quedaba abandonada. Para Demóstenes había llegado, por el contrario, la hora de renunciar de una vez para siempre, abiertamente, a la política inerte y pasiva de los hombres gobernantes.[1382] Éstos habían hecho fracasar todos sus esfuerzos para mejorar la situación de Atenas mediante la explotación voluntaria de las ocasiones favorables que se ofrecían. Ahora ya no se trataba de un pleito de principios entre la intervención y la no intervención. El estado se hallaba en peligro. La inacción no podía seguir atribuyéndose a preocupación por la seguridad de Atenas: representaba ya el abandono de los intereses vitales más importantes del estado. El no haber tomado en serio la guerra de bloqueo colocaba a Atenas, inesperadamente, a la defensiva. Era necesario cambiar todo el sistema estratégico. El rápido auge de Filipo de Macedonia movilizó todas las energías activas de Demóstenes.[1383] Éste había encontrado, por fin, el agresor temible que necesitaba para poder justificar, dentro de la situación por que atravesaba Atenas, la decisión de intervenir activamente en la política exterior. El problema de si Demóstenes, en condiciones más favorables, habría podido llegar a convertirse en uno de esos estadistas constructivos y creadores cuya existencia tiene como premisa un país de energías ascendentes, constituye un problema de difícil solución. Lo que sí puede afirmarse es que en la Atenas de su tiempo habría sido inconcebible sin adversario como Filipo de Macedonia, que le hizo desplegar su profunda y amplia previsión, su decisión y su consecuencia tenaz. Desaparecieron los obstáculos

---

MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone* (Florencia, 1934).

1381 40 Asi describe el mismo Demóstenes la arrolladora extensión del poder de Filipo de Macedonia en sus etapas principales, en *Ol.*, i, 13; Cf. acerca de la repercusión de su ataque fulminante contra los Dardanelos, *Ol.*, *iii*, 4.

1382 41 Cf. *01.*, m, 5.

1383 42 Acerca del súbito ataque de Filipo de Macedonia sobre el Helesponto como presunto cambio de rumbo en la evolución política de Demóstenes, Cf. JAEGER, *Demóstenes,* pp. 145 *s.*

morales que venían oponiéndose desde hacía mucho tiempo, en aquella época llena de problemas filosóficos 1093 de conciencia, a toda actuación ofensiva de política exterior. Esto allanaba el camino a Demóstenes, permitiéndole dirigirse, por encima de los políticos apaciguadores que conducían el país, directamente al pueblo, del que en sus primeros discursos le separaba todavía una gran distancia. Ya en su discurso de defensa de los demócratas de Rodas empleaba, por razones de política exterior, tonos que iban dirigidos a mover el espíritu político de la masa, muy distintos del tono activo, instructivo e irónico de su primera pieza oratoria, destinada a enfriar los espíritus enardecidos.[1384] El discurso *Contra Aristócrates* contiene ataques violentos dirigidos a los gobernantes que se enriquecen y moran en espléndidas mansiones, sin aportar otras iniciativas para el mejoramiento del estado que las consistentes en encalar los muros y en reparar las calles de la ciudad.[1385] El discurso sobre los armamentos enjuicia críticamente a un pueblo formado por rentistas que viven de los recursos del estado, comparándolo con el pueblo del pasado, probado en la lucha y habituado a gobernar; este discurso termina con el pensamiento de que la apelación a los hombres de la política no ha servido de nada y de que *es necesario educar al pueblo en un nuevo espíritu*, puesto que los oradores no hacen sino hablar como el pueblo quiere que hablen.[1386]

Estas palabras encierran todo un programa. Hasta ahora no se había tomado muy en serio, porque este discurso se consideraba, por lo general, apócrifo. La ciencia del siglo XIX rebasa no pocas veces, en la aplicación de su escepticismo, los límites de lo susceptible de ser probado, y así ocurrió también en este caso.[1387] Pero, aun sin necesidad de declarar auténtico el

---

[1384] 43 La evolución de la retórica inflamada de los discursos de Demóstenes se sigue en mi obra citada, en el discurso *Contra Androcio*, pp. 79 s.; en el discurso sobre los rodios, p. 119; en el discurso *Contra Aristócrates*, pp. 132 s.; en la *Tercera Olintíaca*, p. 179. Sobre el tono completamente distinto del primitivo discurso *Sobre las simarías*, pp. 123 *ss.*

[1385] 44 DEMÓSTENES, *Aristócrates*, 260 3. Este ataque se repite casi al pie de la letra en *Ol., iii*, 25 *s.* Sobre el empleo de estos *clichés* de agitación que se repiten en varios discursos Cf. mi obra *Demóstenes*, pp. 84, 132, 178 y notas, así como p. 288.

[1386] 45 DEMÓSTENES, *Disc.*, xiii, 36. Cf. también xiii, 13, en que se toma como base la misma idea educativa.

[1387] 46 Sobre la autenticidad de este discurso Περι\ συντάξεως, Cf. mi obra *Demóstenes*, p. 288. Es indispensable proceder a una nueva investigación sobre este problema. Ya Dídimo, en su comentario a las *Filípicas*, descubierto hace unos cuantos decenios, encontraba difícil localizar históricamente con exactitud este discurso, puesto que no se

discurso sobre los armamentos, es fácil reconocer que, a partir de este momento, todos los discursos de Demóstenes forman una masa única y una sola unidad espiritual. Ya los antiguos reunieron estos discursos en una categoría especial bajo el nombre de *Filípicas,* pero no es sólo el hecho de haber sido pronunciados contra el mismo adversario lo que los caracteriza y distingue 1094 de los discursos anteriores. *Su unidad se basa en la grandiosa idea de la educación del pueblo,* formulada de un modo conciso y palmario en aquella tesis del discurso sobre los armamentos. Esta tesis constituye la glosa más simple a lo que, con giro poco exacto, se ha llamado el rumbo de Demóstenes hacia el "partido democrático",[1388] es decir, el rumbo que le convierte en el gran dirigente popular y que tiene su expresión en las *Filípicas.* Indudablemente, en estos discursos se trasluce poco de aquel arte consciente con que era usual prever y dominar las reacciones interiores de la masa. La retórica ateniense del siglo IV disponía de una experiencia más que secular, y como la dirección se hallaba con frecuencia en manos de hombres que no procedían personalmente de la masa, se había ido formando para el trato con ella un lenguaje propio, que procuraba acomodarse a sus instintos. Pero sólo pecando de una ausencia completa de capacidad espiritual para distinguir se podría confundir el don de Demóstenes de servirse en ocasiones de este lenguaje con la demagogia al uso. Y del mismo modo que los móviles que le impulsaban a dirigirse al pueblo diferían radicalmente de los que inspiraban a los demagogos, pues nacían de un conocimiento político objetivo que le acuciaba interiormente y le llevaba a vencer los obstáculos de su carácter delicado y de su juventud para adoptar una actitud crítica,[1389] el valor de la

---

contiene en él ninguna alusión concreta.

[1388] 47 En mi obra *Demóstenes,* pp. 148-151, 163-174 y especialmente p. 169, he apuntado insistentemente a este designio de educación del pueblo que informa los discursos sobre Filipo de Macedonia. Quien no lo tenga en cuenta y sólo busque en ellos proposiciones concretas no podrá comprender en modo alguno estos discursos, como les ocurre a muchos especialistas modernos, que carecen de experiencia propia y que, por tanto, no pueden formarse ni la menor idea acerca de lo que es la vida política en una gran democracia. La decisión de luchar, en los pueblos gobernados democráticamente, no obedece a las órdenes del "gobierno", sino que debe salir del interior de cada ciudadano, pues todos ellos toman parte en la decisión. Las *Filípicas* de Demóstenes se consagran todas a la formidable misión de preparar al pueblo para tomar esta decisión, para la cual le faltaba a la mayoría de él tanto capacidad de sacrificio como claridad de visión. No habría ocurrido así si Filipo de Macedonia hubiese entrado en Ática como nuevo Jerjes. La dificultad estribaba en hacer comprender al hombre de la calle un peligro que no veía con sus propios ojos y cuyo alcance e inexorabilidad no llegaba a comprender su inteligencia.

[1389] 48 Cf. DEMÓSTENES, *Fil., I,* 1, donde se enfrenta enérgicamente con los políticos

afirmación política de su personalidad raya, asimismo, a una altura gigantesca no sólo sobre el griterío de los demagogos, sino también sobre el nivel cotidiano de los políticos prácticos, objetivos y honrados del tipo de Eubulo. Es evidente que un estadista de plena madurez interior, como el que se nos revela ya en los primeros discursos demostenianos sobre política exterior, no puede cambiar repentinamente de carácter para convertirse en un simple demagogo, como no han tenido reparo en afirmar eruditos muy serios. Basta poseer un sentido mínimo 1095 capaz de apreciar la grandeza y la novedad del lenguaje en que están redactadas las *Filípicas* de Demóstenes para curarse de antemano de esta clase de recelos.

Si se quiere comprender la actitud de estadista mantenida en estos discursos, no basta con indagar las medidas prácticas que proponen. En ellos se revela una conciencia de destino y una disposición de ánimo para afrontarla, de proporciones verdaderamente históricas. Esto ya no es simple política, aunque sería más acertado decir que es de nuevo política, tal como habían concebido la política un Solón o un Pericles.[1390] Demóstenes toma al pueblo de la mano y le consuela en cuanto a su desfavorable situación. Es cierto que la situación es bastante mala. Pero el pueblo hasta ahora no ha hecho nada que le autorice a esperar otra cosa. Y esto precisamente es lo único que hay de consolador en toda desgracia.[1391] La voz de Demóstenes dice a los atenienses lo que ya les había dicho Solón cuando les exhortaba: no acuséis a los dioses de haber abandonado vuestra causa. Vosotros mismos sois los culpables de que los macedonios os hayan ido desplazando paso a paso y sean hoy una potencia a la cual muchos de vosotros creéis inútil hacer frente.[1392] Y lo mismo que en Solón el problema de la participación de los dioses en el infortunio del estado va aparejado a la idea de la *tyché,* esta idea reaparece una vez y otra, bajo nuevas variantes, en las *Filípicas* demostenianas.[1393] Constituye uno de los temas fundamentales de este profundo análisis de los

---

negociantes que habían sido hasta entonces los portavoces del estado. Demóstenes tenía treinta y un años cuando se lanzó a la tribuna con su programa de acción.

1390 49 *supra,* pp. 142 *ss.,* 364 ss.

1391 50 *Fil, I,* 2,

1392 51 Sobre la tendencia de Solón a descargar a los dioses de toda responsabilidad en las desdichas de Atenas, Cf. *supra,* pp. 143 *ss.* Cf. también Pericles, en TUCÍDIDES, I, 140, 1. De modo parecido razona Demóstenes en *Ol., I,* 1 y 10: *Fil., I*, 42, etcétera.

1393 52 Sobre la idea de la *tyché* en Demóstenes, Cf. JAEGER, *Demóstenes,* pp. 165ss.

destinos de Atenas. El avanzado proceso de individualización de esta época hace que los hombres, en su afán de libertad, sientan con mayor fuerza su sumisión efectiva a la marcha exterior del mundo. El siglo que comienza con las tragedias de Eurípides se halla más penetrado que ningún otro de la idea de la *tyché* y tiende cada vez más a entregarse a la resignación. Demóstenes asume valerosamente la antigua lucha implacable de Solón contra este enemigo rabioso de la actuación enérgica y decidida del hombre. Echa toda la responsabilidad histórica por los destinos de Atenas sobre los hombros de la actual generación. Identifica la misión de ésta con la de aquella época sombría que siguió a la derrota del Peloponeso y que, enfrentándose a la resistencia de toda Grecia, hizo que Atenas se recuperase y volviese a conquistar una posición de respeto político ante el mundo.[1394] Para ello sólo necesitó poner en práctica un medio: movilizar de un modo vigilante y tenso todas las energías del pueblo. En la actualidad, Atenas se parece al púgil bárbaro cuyo puño no sabe hacer otra cosa que acariciar el sitio en que el adversario le ha dejado el último 1096 cardenal, en vez de mirar de frente y arrostrar valientemente una salida.[1395]

Tales son las ideas, simples y contundentes, con que Demóstenes inicia su labor de educación del pueblo en la *Primera Filípica.* Las propuestas preliminares encaminadas a un cambio radical de la estrategia que el autor hace aquí, y que no van precedidas de un nuevo ataque directo contra Filipo de Macedonia, sitúan este discurso, que generalmente se tiende a colocar mucho más tarde, en la época en que la imprevista agresión de Filipo contra los Dardanelos abrió por vez primera los ojos de Demóstenes al peligro.[1396] Las medidas militares y financieras que aconseja tomar para estar prevenidos ante el próximo asalto no fueron aceptadas por el pueblo.[1397] Hubo de proponerlas de nuevo cuando Filipo, ya repuesto de su enfermedad, atacó a Olinto, ofreciéndosele a Atenas una última coyuntura para oponer resistencia

---

[1394] 53 *Fil., I*, 3.

[1395] 54 *Fil., I*, 40.

[1396] 55 Tal es la situación que Demóstenes describe en *Ol., III*, 4. Cf. especialmente *Fil., I*, 10-11. Bastante más tarde, en la época de la guerra de Olinto (349-8) sitúa la *Primera Filípica* Eduard SCHWARTZ, en *Festschrift für Theodor Mommsen* (Marburgo, 1893), al que siguen muchos investigadores modernos. Cf. mis razones en contrario, en *Demóstenes,* p. 153. DIONISIO DE HALICARNASO, *Ad. Ammi.,* 4, sitúa este discurso, probablemente con razón, hacia los años 352-1.

[1397] 56 Se contiene en los §§ 16-29 de la *Primera Filípica.*

a los ulteriores avances de la potencia macedonia mediante la alianza con el poderoso estado comercial del norte de Grecia.[1398] Demóstenes vuelve a plantear con renovada fuerza el problema de la propia responsabilidad del pueblo ateniense frente al fatalismo de la *tyché* y se esfuerza en desencadenar sus energías.[1399] Ataca violentamente a los falsos educadores que procuran —demasiado tarde— convencer al pueblo provocando en él sensaciones de miedo, cuando ha llegado realmente la hora de actuar.[1400] Su análisis de la potencia enemiga no tiene nada de política realista, en el sentido usual de la palabra. Es una crítica de los fundamentos morales sobre que descansa aquella potencia.[1401] No debemos leer estos discursos como si se tratase de las reflexiones formuladas por un estadista en una sesión secreta de gabinete. Se proponen por mira orientar a un pueblo inteligente, pero indeciso y ambicioso. Su misión consiste en modelar esta masa como materia prima para los objetivos del hombre de estado.[1402] Esto infunde 1097 una importancia especial al factor ético en los discursos de Demóstenes procedentes de esta época. No tiene paralelo en los discursos de política exterior de otros autores que ha recogido la literatura griega.[1403] Indudablemente, a Demóstenes no se le oculta la grandeza del adversario, todo lo que hay de fascinador y demoniaco en su personalidad y que escapa a un criterio puramente

---

[1398] [57] Las medidas propuestas en *Ol., i,* 16-18, no son más que una repetición de la propuesta formulada por Demóstenes en *Fil., i,* 16-29. Sobre la relación entre este discurso y la *Primera Filípica, Cf.* mi obra *Demóstenes,* p. 161.

[1399] [58] Así se hace principalmente en la *Primera Olíntica.* Su primera parte se ocupa una vez más del problema de la *tyché* en la política, la cual brinda a Atenas una última posibilidad (καιρός). En la tercera parte de este discurso se expone el aspecto desfavorable de la situación (ἀκαιρία) para Filipo de Macedonia. Cf. § 24.

[1400] [59] Contra estos falsos educadores se pronuncia en *Oí.,* II, 3.

[1401] [60] *Ol., II,* 5s.

[1402] [61] Cf. *supra,* p. 1093, n. 46, sobre el discurso Περι\ συντάξεως y su programa de acción educativa sobre la masa del pueblo.

[1403] [62] El factor ético en los discursos combativos de Demóstenes los distingue nítidamente de los discursos librescos de la obra de historia de Tucídides, que se limitan a desarrollar las ideas de los estadistas como tales, pero que no tienen nada que ver con el intento de persuadir efectivamente al pueblo. Se dirigen exclusivamente a espíritus pensantes y se consagran sólo al análisis objetivo de las situaciones políticas individuales. Es aquí precisamente, en el modo como ahonda en la psicología y en la moral del simple ciudadano, donde Demóstenes se revela como el verdadero educador (Cf. *supra,* p. 1094, n. 47).

moral.[1404] Pero el discípulo de Solón no cree en la firmeza de un poder erigido sobre estos fundamentos y, a pesar de admirar la misteriosa *tyché* de Filipo de Macedonia, su fe opta por la *tyché* de Atenas sobre cuyas alas se posa el esplendor de la misión histórica de este estado.[1405]

Nadie que haya seguido la imagen del estadista a través de las vicisitudes del espíritu griego puede observar el rudo forcejeo de este debate con el pueblo ateniense y su destino sin recordar aquellas primeras encarnaciones grandiosas del dirigente político responsable que nos ha legado la tragedia ática.[1406] También ellas respiran el espíritu solónico, que aquí aparece incorporado al dilema trágico de la decisión. En los discursos de Demóstenes el dilema trágico se ha hecho realidad.[1407] Y es esta conciencia y no la simple emoción subjetiva la fuente de aquel *pathos* arrebatador que sólo una posteridad inclinada a los goces estéticos y movida por el afán de imitar a los maestros, ha sabido comprender como la aurora de una nueva era en la historia de la expresión retórica.[1408] Es el estilo en que deja su huella el sentido trágico de esta época. Sus profundas sombras patéticas reaparecen sobre los rostros las más grandiosas obras de arte plástico del mismo periodo, modeladas por Escopas, y hay una trayectoria directa que va desde estos dos grandes creadores del nuevo sentimiento de la vida hasta el altar de Pérgamo, en cuya plenitud de movimientos, poderosa y patética, alcanza las cumbres de lo sublime el lenguaje de las formas de este espíritu. Demóstenes no habría podido llegar a ser el mayor de los 1098 clásicos de la época helenística, en la que tan mal cuadraba su ideal político, si no hubiera sabido dar una expresión perfecta al color de sus emociones espirituales. Pero estas emociones y su expresión no pueden separarse, ni en el propio Demóstenes,

---

[1404] [63] *Ol., II*, 22. Cf. también pasajes como *Fil, I,* 5 y 10; *Ol., i,* 12-13; *Cor.,* 67-68.

[1405] [64] Para valorar el paralelo entre la *tyché* de Filipo de Macedonia y la *tyché* de Atenas, Cf. JAECER, *Demóstenes,* pp. 165 s.

[1406] [65] Cf. *supra,* pp. 234 ss. Un análisis completo del *ethos* político de las figuras de gobernantes en el drama ateniense de la primera época se contiene en la obra de Virginia Woods, *Types of Rulers in the Tragedies of Aeschylus* (tesis doctoral de la Universidad de Chicago, 1941). El estudio fue emprendido por sugerencia mía.

[1407] [66] Cf. mi obra *Demóstenes,* pp. 164, 240.

[1408] [67] Cf. sobre el estilo de las *Filípicas* de Demóstenes mi obra citada, pp. 156 *s.,* 216. Este estilo se convirtió en un concepto fijo, que Cicerón, por ejemplo, tiene en cuenta al dirigir sus *Filípicas* contra Antonio.

de la lucha en torno al ideal político que había de hacer sonar la hora de su nacimiento. En él se confunden y forman una unidad el orador y el estadista. La pura forma oratoria no sería nada sin el peso específico del espíritu del hombre de estado, que pugna por plasmarse en ella. Demóstenes infunde a sus figuras animadas por la pasión esa firmeza férrea que pasa inadvertida a los miles y miles de imitadores de su lenguaje y que las mantiene indisolublemente arraigadas al lugar, a la época y a la decisión histórica que se perpetúan en ellas.

No es nuestro propósito hacer aquí una exposición completa de la política demosteniana, como tal. Los discursos nos brindan, aunque con lagunas, un material espléndidamente rico, desde el punto de vista de nuestros conceptos habituales de la tradición histórica, para poder reconstruir la marcha efectiva de los acontecimientos, y más todavía la evolución de Demóstenes como estadista. Lo que sí queremos seguir hasta sus últimas consecuencias es el desarrollo y la coronación de su figura de dirigente de su pueblo, hasta llegar a la época de la lucha final por la existencia independiente de Atenas como estado.

La caída de Olinto y la destrucción de las numerosas y florecientes ciudades de la península calcídica que formaban la Hansa olíntica, obligaron a Atenas a concertar la paz con Filipo de Macedonia. Esta paz se estableció en el año 346 y Demóstenes se encontraba también entre los que la anhelaban por razones de principio.[1409] Fue contrario, sin embargo, a que se aceptasen las condiciones puestas por el adversario, porque entregaban a éste, sin protección, los territorios de la Grecia central y dejaban a Atenas a merced de un cerco cada vez más estrecho. Pero no pudo impedir que la paz se concertase sobre estas bases y en su discurso sobre la paz tuvo que manifestarse incluso en contra de la resistencia armada, cuando ya era un hecho la ocupación por los macedonios del territorio de Fócida y de las Termopilas, tan importantes para la dominación sobre la Grecia central. Este discurso sobre la paz revela precisamente, como ya los primeros discursos de Demóstenes procedentes de la época en que todavía no consideraba como verdadera misión de su vida la lucha contra Filipo de Macedonia, al político realista que había en él, que no se proponía lo imposible y se atrevía a enfrentarse abiertamente con el imperio de las simples pasiones en el campo

[1409] 68 Frente a su crítica de las condiciones de paz, ESQUINES, II, 14-15 y 56, opone que el propio Demóstenes ayudó a Filócrates a dar el primer paso para concertar la paz con Filipo de Macedonia.

de la política.[1410] No ataca al adversario en la situación más favorable para él.[1411] Estos 1099 discursos de espíritu extraordinariamente realista nos muestran a Demóstenes bajo un aspecto decisivo para el enjuiciamiento de su personalidad. También en ellos aparece desde el primer momento como el maestro que no aspira solamente a convencer y dominar a la masa, sino que la obliga a situarse en una atalaya más alta y a juzgar por sí misma, después de haberla conducido paso a paso a ella. Un hermoso ejemplo de esto lo tenemos en el discurso a favor de los megalopolitanos, con su análisis de la política de equilibrio de las fuerzas y su aplicación a un caso concreto.[1412] El discurso sobre las simorías y el que aboga por la libertad de los rodios, son testimonios clásicos de su continua tendencia vigilante a acallar la simple fraseología de la embriaguez sentimental del chauvinista.[1413] En estos discursos se revela con plena claridad el concepto demosteniano de la política como un arte perfectamente objetivo, y el discurso que sigue a la desastrosa paz del año 346 demuestra que la lucha contra Filipo de Macedonia no hizo cambiar en lo más mínimo esta actitud. No en vano la *Primera Filípica* y los tres discursos en favor de Olinto confirman, con sus consejos, la imagen de la previsión certera y de la oportunidad de decisión de este estadista, que sabe cuánto significa el favor de la ocasión de un mundo como éste, dominado por la *tyché*.[1414] La actuación del hombre presupone siempre, en él, la conciencia de su sumisión a este poder, y ello es lo que explica su sorprendente retraimiento después de la paz. Ni sus críticos ni los simples políticos sentimentales que le siguen han sabido comprender esto hasta hoy, y ello es lo que explica que hayan atribuido a vacilaciones del carácter lo que no es sino rigurosa consecuencia de pensamiento manifiesta en una conducta elásticamente variable.[1415]

1410 69 Cf. el análisis profundo de la actitud política de Demóstenes en su discurso *Sobre la paz*, en mi *Demóstenes*, pp. 197-202.

1411 70 *Sobre la paz*, 12 y 25 (final).

1412 70a Cf. *supra*, pp. 1088 *s.*

1413 *70b* Cf. *supra*, pp. 1088, 1090.

1414 71 *Ol.*, *II*, 22.

1415 72 Los antiguos intérpretes del discurso *Sobre la paz* (*ad* § 12) comparaban la flexible adaptación de Demóstenes a las exigencias de la situación, es decir, su capacidad para frenar o estimular al pueblo según las circunstancias, con Pericles; Cf. TUCÍDIDES, II, 65, 9.

Pero Demóstenes, al pronunciar el discurso sobre la paz, conocía también su meta y no la perdía de vista ni un punto. No creía en la duración de esta paz, que no era sino un instrumento para dominar a Atenas, y prefería dejar la defensa de su aplicación práctica por Filipo de Macedonia a los políticos que, como Esquines, se hacían pasar por ciegos porque su voluntad de resistencia estaba ya rota, o que, como Isócrates, estaban incluso dispuestos a llegar a la conclusión de que Filipo debía ser proclamado como el caudillo de todos los griegos, y que convertían la necesidad en una virtud.[1416] En realidad, este giro tan inesperado que tomaba la lucha espiritual contra el peligro de la dominación extranjera bajo el yugo de los macedonios sólo puede comprenderlo quien haya seguido toda la trayectoria de Isócrates hasta irse convirtiendo gradualmente en el paladín de la unificación 1100 política de los griegos. La unificación de la Hélade no podía llevarse a cabo bajo la forma de la absorción de los distintos estados autónomos por un estado unitario nacional, aun cuando el proceso de debilitación de los estados estuviese ya tan avanzado como ahora lo estaba. Sólo podía venir de fuera. La resistencia contra un enemigo común era lo único que podía fundir a todos los griegos, unificándolos como nación. El hecho de que Isócrates considerase como el enemigo al imperio persa, cuyo ataque había hecho olvidar a los griegos sus pleitos interiores hacía ciento cincuenta años y no a Macedonia, que era al presente el único peligro serio y real, podía explicarse por la fuerza de la inercia, pues Isócrates venía preconizando la idea de esta cruzada desde hacía varias décadas.[1417] Lo que constituía ya un error político imperdonable era que creyese poder descartar el peligro de Macedonia proclamando a Filipo, al enemigo de las libertades de Atenas y de todos los griegos, como el caudillo predestinado de esta futura guerra nacional, pues con ello entregaba de antemano a Grecia a merced del enemigo y colocaba a éste en un puesto que aceptaría de muy buena gana, pues sólo podía conducir a desarmar moralmente la resistencia de los griegos contra sus planes de dominación. Desde este punto de vista panhelénico, Isócrates podía tratar como simples instigadores de la guerra a cuantos no estaban todavía dispuestos a

---

[1416] 73 Sobre el *Filipo* de Isócrates Cf. mi *Demóstenes,* p. 189.

[1417] 74 El ideal de la expedición panhelénica contra Persia presenta claramente el sello de su procedencia de la época de la paz de Antálcidas (año 386). Tiene como fondo la victoriosa campaña de Agesilao en el Asia Menor. Encaja muy mal en el año 346. Sin embargo, le vino muy bien a Filipo de Macedonia, que necesitaba una ideología para justificar su ingerencia en la política helénica. Esto lo ha puesto en claro excelentemente U. WILCKEN, "Philipp II von Makedonien un die panhellenische Idee", en *Ber. Berl. Akad.,* 1929.

resignarse ante los abusos del poder macedonio[1418] y entregaba a la agitación en favor de Filipo un tópico que podría utilizar sistemáticamente y sin ningún esfuerzo en pro de sus designios. No debemos perder nunca de vista la enorme importancia que en las campañas de Filipo de Macedonia contra los griegos tenía la preparación política del ataque militar, el cual procuraba disfrazarse siempre, como es natural, de legítima defensa. Se procuraba que la verdadera decisión militar se produjese con la mayor rapidez posible y pusiese fin a todo de golpe y porrazo. No había que dejar a la democracia, militarmente desprevenida, tiempo a improvisar un armamento más eficaz. El trabajo encaminado a minar por medio de la agitación las posiciones del adversario debía ser tenaz y bien organizado. Filipo supo comprender perspicazmente que era posible vencer a un pueblo como el griego con sus propias armas, pues allí donde imperan la cultura y la libertad existen siempre desunión y discrepancia en cuanto al camino que debe seguirse ante los problemas más importantes. La masa es demasiado miope para descubrir de antemano 1101 el camino certero. Demóstenes habla mucho de la agitación desarrollada a favor de Macedonia en todas las ciudades griegas. Esta propaganda, sistemáticamente mantenida, que en la mayoría de los casos acababa haciendo que uno de los bandos de los griegos, desunidos entre sí, anhelase la intervención del macedonio como salvador de la paz, constituye algo nuevo y refinado en la estrategia de Filipo. Y si observamos cómo Demóstenes elige en sus discursos el punto sobre el que concentra sus ataques, llegamos a la clara conclusión de que esta agitación interior, celosa y hábilmente atizada por el enemigo y que todo lo confundía y embrollaba, era para él el verdadero problema. Demóstenes no se proponía convencer a ningún consejo secreto de la corona, sino a un pueblo desinteresado y mal dirigido, al que sus falsos líderes procuraban adormecer con la creencia engañosa de que la lucha o la paz dependían exclusivamente del sincero pacifismo de los atenienses.

Demóstenes no era hombre para rehuir interiormente esta nueva batalla. Así como había reaccionado apasionadamente contra los grandes personajes del partido de la no intervención, abraza de nuevo sus viejas aspiraciones, encaminadas ante todo a sacar a Atenas de su aislamiento.[1419] Cuando Filipo de Macedonia se presenta disfrazado bajo el manto de salvador de los griegos en medio de su penuria, Demóstenes opone a este frente engañoso la férrea

---

1418 75 ISÓCRATES, *Carta II*, 15. Con Isócrates coincide BELOCH en su *Griechische Geschichte.*

1419 76 Cf. *supra*, pp. 1088 *ss.*

voluntad de unir a los griegos *contra* el rey extranjero y de ponerlos en pie para la defensa de su independencia nacional. Sus discursos pronunciados en la época de la paz son una serie ininterrumpida de intentos encaminados a oponer este panhelenismo *suyo* al panhelenismo promacedonio de Isócrates, organizándolo como una fuerza política real.[1420] La lucha por el alma de Atenas va seguida de la lucha por el alma de toda Grecia. Atenas sólo podrá salir del cerco en que se encuentra metida si consigue que los aliados griegos de Filipo de Macedonia abandonen el frente enemigo y se pongan a la cabeza de los griegos.[1421] No es menos ambicioso que todo esto el objetivo que Demóstenes se propone; en su *Segunda Filípica,* él mismo relata sus esfuerzos por apartar de Macedonia a los estados del Peloponeso.[1422] Antes habría sido posible atraérselos, cuando ellos mismos se acercaban a Atenas deseosos de concertar una alianza. Por aquel entonces, años antes de que llegase a su apogeo actual la lucha contra Filipo, Demóstenes había insistido tenazmente en la necesidad de seguir esta política de 1102 alianzas y aconsejado que, por mantener la federación ya casi sin importancia con Esparta, no se empujase al campo de enfrente a los demás estados del Peloponeso, para los que Atenas constituía el respaldo obligado.[1423] Por no haber seguido este consejo, se habían echado en brazos de Filipo de Macedonia, y ahora Tebas, que en aquel tiempo habría sido más importante para Atenas que la propia Esparta, sentíase más estrechamente vinculada a Filipo de lo que aconsejaba su propio interés, empujada a ello por la política de Atenas y Esparta al apoyar a sus adversarios de la Fócida. Demóstenes consideró siempre como una política falsa, según él mismo dice más tarde, aquel apoyo prestado a los focenses simplemente por odio contra Tebas. Y he aquí que ahora el rey de la Fócida brindaba a Filipo la ocasión de intervenir en la Grecia central. Los focenses habían sido aplastados y el acercamiento de Atenas a Tebas estaba más lejano que nunca.[1424] En medio de una Grecia como ésta, dividida y desintegrada,

---

[1420] 77 En *Fil.,* iv, 33-34, Demóstenes enfrenta el panhelenismo antimacedonio, defendido por él, al panhelenismo antipersa del bando promacedonio y explica que el único peligro real contra el que los griegos tienen que unirse no es Persia, sino Filipo de Macedonia.

[1421] 78 La palabra griega περιστοιχίζεσθαι, que corresponde a nuestro concepto de "cerco", está tomada, al igual que éste, de la técnica de la caza. Cf. *Fil., II*, 27.

[1422] 79 *Fil., ii*, 19 *s.*

[1423] 80 Cf. *supra,* pp. 1088 *s.*

[1424] 81 La prueba de que Demóstenes se propuso como objetivo desde el primer momento la aproximación a Tebas la he expuesto en mi obra *Demóstenes,* pp. 114, 201, 219 y 230. Pero la

parecía un trabajo de Sísifo el poner en pie un frente panhelénico contra Filipo. Y, sin embargo, Demóstenes lo consiguió como remate de largos años de esfuerzo. Esta evolución suya, hasta convertirse en el paladín de las libertades griegas, es tanto más sorprendente cuanto que la realización política de la idea del panhelenismo parecía un sueño, aun después de haberla proclamado la retórica. El hombre que lo realizó fue aquel mismo Demóstenes que en su primer discurso sobre política exterior había proclamado que el punto de partida de todo pensamiento político era, para él, el interés de Atenas.[1425] Este político formado en la alta escuela de Calístrato, este particularista por convicción y hombre curado de ilusiones, acabó convirtiéndose en el estadista panhelénico de la *Tercera Filípica* para el que la gran misión de Atenas consistía en encabezar la unión de los griegos contra Filipo de Macedonia, manteniéndose fiel con ello a las grandes tradiciones nacionales de su política anterior.[1426] El haber conseguido unir a la mayor parte de los griegos bajo esta bandera fue un triunfo que ya los historiadores de la Antigüedad consideraban como una hazaña de estadista de primer rango.

1103

En la gran batalla espiritual de rompimiento que son el discurso de Quersoneso y la *Tercera Filípica,* poco antes de que comenzara la guerra, Demóstenes reaparece ante nosotros como el conductor del pueblo de los primeros discursos contra Filipo anteriores a la paz del año 346. ¡Pero cómo había cambiado la situación! El que entonces no era más que un guerrillero suelto aparece ahora como el espíritu dirigente de un movimiento que abarca a toda Grecia y ya no llama solamente a los atenienses, sino a todos los griegos a salir de su letargo y a luchar por su existencia. Ante el despliegue

---

alianza con Tebas sólo se llevó a efecto a última hora, antes de la batalla de Queronea, Cf. *Sobre la corona,* 174-179. Fue, para Demóstenes, un triunfo trágico.

1425 82 *Megal,* 1-4.

1426 83 Sobre la trayectoria de Demóstenes hasta convertirse en el paladín de la causa del panhelenismo. Cf. JAEGER, *Demóstenes,* pp. 213 *ss.,* 219, 301 y las citas de los discursos de Demóstenes desde la paz del año 346 en p. 302. Naturalmente, entre la actitud política realista de los primeros discursos y el programa de lucha panhelénica de la última época de Demóstenes no media ninguna contradicción irreductible, lo mismo que no mediaba contradicción entre el Bismarck de la primera época, defensor de los intereses puramente prusianos, y el fundador de la unidad política de los alemanes en 1870.

anonanador de la potencia de Filipo, los griegos permanecen todavía inactivos, como ante una tempestad o ante una catástrofe elemental de la naturaleza que el hombre contempla pasivamente, dominado por el sentimiento de su completa impotencia, esperando que el rayo descargue tal vez sobre la casa del vecino.[1427] Era misión del dirigente lograr que la voluntad del pueblo saliese de aquel abatimiento y arrancarla a las manos de sus falsos consejeros, que pretendían entregarla resignada al enemigo, sirviendo exclusivamente los intereses del macedonio. El pueblo los escuchaba de buen grado, porque no exigía nada de él.[1428] Demóstenes va enumerando los ejemplos de las ciudades en las que el bando entregado a Filipo había ido poniendo el poder en sus manos. Olinto, Eretría, Oreos se dicen hoy: si hubiésemos sabido comprender a tiempo lo que nos aguardaba, no habríamos perecido; pero ya es tarde.[1429] Hay que salvar el barco antes de que se hunda. Cuando el oleaje puede más que el timón, es en vano ya todo esfuerzo.[1430] Los atenienses deben obrar por su cuenta, y aunque todos los demás retroceden, están obligados a luchar por la libertad. Deben aprontar dinero, barcos y hombres y arrastrar con ellos a toda Grecia mediante el ejemplo de su espíritu de sacrificio.[1431] La mentalidad de granjería de la masa y la corrupción de los oradores deben rendirse y se rendirán ante el espíritu heroico de aquella Grecia que supo librar en otro tiempo la batalla contra los persas y derrotarlos.[1432]

Ya muchos años antes se había planteado Demóstenes el problema, inevitable ante este paralelo histórico, de si los atenienses de su tiempo no serían una raza degenerada, distinta de la del pasado.[1433] Pero Demóstenes no es ningún historiador, ningún teórico de la cultura, preocupado tan sólo de comprobar hechos. Es también en este terreno, forzosamente, el *educador* que ve ante sí

[1427] 84 *Fil., III*, 33.

[1428] 85 *Fil, III*, 53-55, 63 *s*.

[1429] 86 *Fil., III*, 56-62, 63, 68.

[1430] 87 *Fil., III*, 69.

[1431] 88 *Fil., III*, 70.

[1432] 89 Ejemplos tomados de la historia de Atenas en abono de la antigua incorruptibilidad y del sentido de libertad del pueblo: *Fil., III*, 41.

[1433] 90 Περι\ συντάξεως, 25*s*.

una misión que cumplir. No cree, por desfavorables que los signos parezcan, en la degeneración del carácter del pueblo. Un hombre como él jamás sería capaz de renunciar al estado ateniense y de volverle la espalda como a un enfermo incurable. Es cierto que los actos de este pueblo se 1101 han convertido en actos mezquinos y de granjería, pero ¿cómo podía ser otra la mentalidad de estos hombres? [1434] ¿Qué es lo que podía infundirles un sentido más elevado de la existencia, un impulso más audaz? Isócrates sólo sabe sacar del paralelo histórico con el pasado una conclusión: la de que este pasado se ha ido para siempre. Pero el estadista ávido de acción no podía admitir esta conclusión mientras quedase un baluarte de su fortaleza que defender.[1435] La grandeza de la Atenas del pasado es para él el acicate que debe mover al pueblo a poner en tensión sus máximas energías.[1436] Sin embargo, este modo de concebir las relaciones del presente con el pasado no es simplemente, desde su punto de vista, un problema de voluntad. *Es,* en mayor medida aún, un problema de deber.[1437] Aun cuando el abismo entre el ayer y el hoy fuese todavía más profundo, Atenas no podría separarse de su historia sin renunciar a sí misma. Cuanto mayor sea la grandeza de la historia de un pueblo, más se impone a éste como destino en las épocas de decadencia, más trágica es la imposibilidad de sustraerse a sus deberes, aunque esto sea irrealizable.[1438] Es indudable que Demóstenes no se engañaba

---

1434 91 Περι\ συντάξεως, 25.

1435 92 ISÓCRATES, *De pace, 69:* "No poseemos ya las cualidades (ἤθη) con las que conquistamos nuestra dominación, sino aquellas con las que la hemos perdido." El paralelo con los antepasados, con Isócrates, conduce siempre a conclusiones desfavorables para el presente. Cf. *supra,* pp. 899 ss., 906 ss.

1436 93 Vuelve a presentarse aquí, de un modo grandioso, la antigua y simple idea educativa del *modelo,* que iluminó los orígenes del pueblo griego. Una agrupación sistemática de las citas en que esta idea se presenta en Demóstenes, se encuentra en el libro, muy rico en materiales, de K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes* (Paderborn, 1936).

1437 94 Este imperativo lo deduce Demóstenes del ejemplo de la época grande de Atenas, sobre todo *a posteriori* en el discurso *Sobre la corona;* pero se contenía ya, indudablemente, en la idea del deber moral que postulaba en las *Filípicas* basándose en aquel ejemplo.

1438 95 Cf. los formidables pasajes del discurso *Sobre la corona,* especialmente 66 ss. "¿Qué debía, pues, hacer la *polis,* ¡oh, Esquines!, cuando vio cómo Filipo intentaba instaurar su dominación y su tiranía sobre la Hélade? ¿O qué debía decir o proponer el hombre que como yo se sentía consejero del pueblo de Atenas y que desde sus comienzos hasta el día en que subió a la tribuna de los oradores no hizo otra cosa que luchar por su patria y por los laureles supremos de su honor y de su fama?"

conscientemente ni empujaba con ligereza a los atenienses a una aventura. No obstante, es obligado que nos planteemos el problema de si aquella situación forzosa, que él reconocía con mayor claridad que nadie, dejaba todavía margen para el arte técnico de gobernar los estados que se ha llamado el arte de lo posible. El político realista que había en Demóstenes y que era mucho más fuerte de lo que han sabido comprender, en general, los modernos historiadores, tenía que chocar en él, necesariamente, con aquel otro espíritu del estado consciente del derecho y del deber de jugárselo todo a una carta ante el problema ideal de la existencia y de exigir de las energías existentes lo sencillamente imposible. Pero 1105 no por ello debe considerarse este postulado como una utopía. Descansaba sobre la conciencia de que el organismo físico y moral de un individuo o de una nación, al llegar el momento de un peligro mortal, es capaz de actos supremos cuyo grado de energía depende esencialmente de la medida en que el propio combatiente comprenda la gravedad de la situación y de la salud de su voluntad de vivir. Hasta el más sabio de los estadistas se ve situado aquí ante un misterio de la naturaleza que la razón humana es incapaz de resolver de antemano. Después que los hechos se producen, ocurre con harta frecuencia que aparezcan como verdaderos estadistas gentes para quienes esto no era más que un nuevo problema de cálculo y a quienes, por tanto, resultaba fácil rehuir un riesgo que no se sentían obligados interiormente a afrontar ni por la fe en su pueblo, ni por el sentimiento de su dignidad, ni por la intuición de un destino ineluctable. Demóstenes fue, en este momento decisivo, el hombre en quien encontró expresión imperativa el rasgo heroico del espíritu de la *polis* griega. No tenemos más que mirar a su rostro empañado por las sombrías preocupaciones, surcado de arrugas, tal como se ha conservado en la obra del artista, para comprender que tampoco él era, por naturaleza, ningún Aquiles ni ningún Diómedes, sino, como los demás, un hijo de su tiempo. Y esto precisamente es lo que hace que su lucha aparezca tanto más noble cuanto más sobrehumanos pareciesen los deberes predicados por él a una generación de nervios tan refinados y de una vida interior tan individual.

Demóstenes no podía menos de tomar sobre sí esta lucha con la más fuerte tensión de su conciencia. Ya Tucídides había dicho que los atenienses sólo eran capaces de afrontar un peligro con plena conciencia de él y no como otros, cuya valentía nacía no pocas veces de la ignorancia del peligro.[1439] La conducta de Demóstenes se ajusta a este axioma. No está de acuerdo con

---

[1439] *96* TUCIDIDES, II. 40, 3.

quienes piensan que la futura guerra será como la del Peloponeso, en la que Pericles se limitó a dejar al enemigo entrar en el país y a encerrarse entre las murallas de la ciudad. Después de los progresos modernos de la estrategia, Atenas, a juicio de Demóstenes, estará perdida si aguarda a que el enemigo penetre en el país.[1440] Es ésta una premisa esencial de la repulsa demosteniana contra la política de la espera. Ya antes había luchado por atraerse, además de los griegos, a Persia y, a la vista del hundimiento de este imperio inmediatamente después que Filipo de Macedonia logró someter a los griegos, la neutralidad de Persia ante la suerte de Atenas se revela como una ilusión engañosa. Demóstenes había creído que la fuerza de su lógica de estadista conseguiría convencer al gran rey de lo que aguardaba a Persia si Filipo triunfaba sobre los griegos.[1441] Acaso lo habría logrado si se hubiese presentado 1106 personalmente en Asia. Pero sus consejeros no fueron capaces de sacar a Persia de su pasividad.

Otro problema que Demóstenes abordó conscientemente en esta época fue el problema social, el problema del antagonismo cada vez más agudo en aquel tiempo entre la clase poseedora y la clase pobre de la población. Veía con claridad que esta escisión no debía mezclarse en la lucha que se avecinaba, a menos de menoscabar de antemano la movilización completa de las energías de todas las clases del pueblo. En la *Cuarta Filípica* apremia para que se llegue a una transacción, a un compromiso por lo menos, a una desintoxicación de la atmósfera. Exige que ambas partes se impongan sacrificios.[1442]Pone de manifiesto cuán íntimamente enlazado se halla, para el pueblo, el problema de la voluntad de afirmar la existencia nacional con la solución que se dé a las dificultades sociales. Tal vez el mejor testimonio en favor de Demóstenes sea el espíritu de sacrificio que se manifestará vigorosamente por todas partes en la lucha inminente.

La guerra se resolvió en contra de la alianza de los griegos. La existencia soberana del estado-ciudad helénico había quedado destruida desde la batalla de Queronea. Los antiguos estados, a pesar de haberse agrupado para librar la última batalla por la libertad, no fueron ya capaces de hacer frente al poder guerrero organizado del reino macedonio. Su historia desembocó en el

---

[1440] [97] Fil.. III, 49-52. Cf. también *Sobre la corona,* 145 *s.*

[1441] [98] Cf. *Fil.,* iv, 52 y 31-34. Sobre el último pasaje Cf. ahora el comentario de Dídimo, que arlara las alusiones que contiene a las negociaciones con Persia.

[1442] [99] *Fil.,* iv, 35-45.

gran imperio fundado por Alejandro después de la repentina muerte violenta del rey Filipo, en su arrolladora campaña de conquistas a través del Asia, sobre las ruinas del imperio persa. Ante la colonización, la economía y la ciencia griegas se abrieron nuevas perspectivas insospechadas de desarrollo aun después que el imperio de Alejandro se desintegró, a raíz de la temprana muerte de su fundador, en los estados de los diadocos. Pero políticamente la antigua Hélade había muerto. Ya era realidad el sueño isocrático de la unificación de todos los griegos bajo el mando de Macedonia para la guerra nacional contra el enemigo tradicional, contra los persas. La muerte libró a Isócrates del dolor de tener que reconocer demasiado tarde que la victoria sobre un enemigo imaginario, de un pueblo que ha perdido su independencia, no representa nunca una verdadera exaltación del sentimiento nacional y que la unidad impuesta desde fuera jamás puede dar una solución al problema de la desintegración de los estados. Todos los verdaderos griegos habrían preferido, durante la campaña de Alejandro, recibir la noticia de la muerte del nuevo Aquiles antes que implorarle como un dios, obedeciendo a órdenes supremas. La febril espera de esta noticia por todos los patriotas, con sus alternativas de nuevos y nuevos desengaños y de precipitadas intentonas de insurrección, constituye por sí sola una tragedia. ¿Qué habría sucedido si los griegos, después de la muerte de Alejandro, hubiesen triunfado en su anhelo de sacudir el yugo extranjero, si las tropas macedonias no hubiesen
1107 logrado ahogar en sangre la revuelta y si Demóstenes no hubiese buscado en la muerte por suicidio la libertad que en vida no podía esperar ya para su pueblo?

Aunque sus armas hubiesen triunfado, los griegos ya no podían tener un porvenir político, ni al margen de la dominación extranjera ni bajo su yugo. La forma histórica de vida de su estado había caducado ya y ninguna nueva organización artificial podía sustituirla. Es falso medir su evolución con la pauta del moderno estado nacional. Queda en pie el hecho de que los griegos no llegaron a desarrollar una conciencia nacional en sentido político que les capacitase para la creación de este tipo de estado, aunque no careciesen de una conciencia nacional propia en otros sentidos. Aristóteles dice en su *Política* que los griegos podrían llegar a dominar el mundo si constituyesen un solo estado.[1443] Pero este pensamiento sólo se alzó en el horizonte del espíritu griego como problema filosófico. Sólo *una vez,* en la batalla final de Demóstenes por la independencia de su patria, se produjo en la historia de

[1443] 100 ARISTÓTELES, *Pol,* vii, 7, 1327 b 32.

Grecia una oleada de sentimiento nacional, traducida en realidad política con la resistencia común frente al enemigo exterior. En este momento, puesto en tensión a la hora postrera para defender su existencia y su ideal, el estado agonizante de la *polis* alcanzó en los discursos de Demóstenes categoría de eternidad. La fuerza tan admirada y tan corrompida de la elocuencia política pública, inseparable de la idea de aquel estado, asciende una vez más en estos discursos a un grado supremo de importancia y dignidad, para luego extinguirse. Su última batalla grandiosa es el discurso de Demóstenes sobre la corona. En él ya no se trata de realidades políticas, sino del juicio de la historia y de la figura del hombre que gobernó en Atenas durante estos años. Es maravilloso ver cómo Demóstenes sigue batallando por la idea hasta el último aliento. Podría considerarse esto como un afán de porfía, después que la historia había pronunciado ya su férreo veredicto. Pero si ahora sus antiguos adversarios se atrevían a salir de sus madrigueras y se creían autorizados a juzgarle definitivamente en nombre de la historia, era obligado que él se levantase también por última vez para hablar al pueblo de lo que había querido y de lo que había hecho desde el primer instante. Aparece aquí una vez más ante nosotros, como un destino ya sellado, abarcando el desenlace, todo lo que en las *Filípicas* habíamos vivido como una lucha actual: la carga de la herencia, la grandeza del peligro, la gravedad de la decisión. Demóstenes profesa, con un espíritu verdaderamente trágico, la verdad de sus actos y exhorta al pueblo a no desear haber tomado otra decisión que aquella que el pasado le imponía.[1444] El brillo de este pasado vuelve a resplandecer y el desenlace se halla, pese a toda su amargura, en armonía con él.

[1444] 101 Sobre la corona, 206-208.